SANTUARI

NEL TERRITORIO DELLA PROVINCIA DI PERUGIA

QUATTROEMME

MARIO SENSI MARIO TOSTI CORRADO FRATINI

SANTUARI

NEL TERRITORIO DELLA PROVINCIA DI PERUGIA

Saggi introduttivi di
André Vauchez *e* Sofia Boesch Gajano

QUATTROEMME

Non è la prima volta che la Provincia di Perugia si distingue con un progetto, ampio ed impegnativo, incentrato su un profilo dei beni culturali particolarmente significativo per la storia e la cultura della regione; l'obiettivo di fondo è stato, ed è, quello di offrire al pubblico un'occasione speciale per avvicinarsi al patrimonio storico-artistico e conoscerlo meglio. Naturalmente, nella realtà del nostro territorio, la scelta di mettere al centro dell'attenzione lo spazio dei santuari è stata quasi naturale. Non solo per la ricchezza e la qualità di questo patrimonio storico-religioso, ma anche per la diffusione e la varietà delle sue presenze in ogni parte della Provincia: opere e oggetti d'arte, edifici di culto, monumenti isolati. Si tratta, oltre a questo, di luoghi ed oggetti la cui presenza è particolarmente radicata nella storia e nella vita delle comunità, ma al tempo stesso di beni culturali per la cui salvaguardia si pongono problemi delicati e complessi, che spesso ne condizionano l'accesso e la stessa conoscenza da parte del pubblico, in un difficile equilibrio tra destinazione ad uso cultuale, fruizione culturale e consumo turistico. La Provincia di Perugia, insieme agli organi periferici del Ministero competente, alle istituzioni ecclesiastiche, sostiene oneri rilevanti per la catalogazione, il restauro, la sicurezza di immobili, opere d'arte, per la realizzazione di studi, convegni, manifestazioni su questo tema; un impegno che deriva da consolidate opzioni di politica culturale che hanno come filo conduttore l'obiettivo di difendere e valorizzare i beni storico-religiosi, legati a una tradizione che è parte importante della stessa identità della regione. Una tappa rilevante è stata segnata dal Convegno nazionale sul tema: "Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra Medioevo ed età moderna", svoltosi a Isola Polvese nei giorni 11-12-13 settembre 2001; insieme al Dipartimento di Studi Storico-artistici dell'Università di Perugia, all'École Française de Rome, all'Università di Roma Tre e all'Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari, la Provincia di Perugia ha promosso l'iniziativa nella consapevolezza che solo creando le condizioni perché i cittadini imparino a conoscere, frequentare ed amare il proprio patrimonio culturale, sia possibile far crescere intorno ad esso quella coscienza della sua appartenenza profonda alla comunità e quel senso di responsabilità collettiva senza i quali diventa estremamente difficile mobilitare le ingenti risorse e le collaborazioni indispensabili per provvedere adeguatamente alla sua salvaguardia. Da questo retroterra scaturisce il progetto Santuari e il presente volume che, avvalendosi della collaborazione scientifica di qualificati docenti universitari, avvia una seria riflessione metodologica e storiografica per "pensare" e "leggere", anche in Umbria, la storia dei santuari in rapporto con la storia complessiva di un territorio. Culti, oggetti d'arte, reliquie, edifici di culto, sono temi analizzati attraverso la documentazione specifica dei santuari; sono state individuate committenze individuali e collettive o istituzionali e la ricostruzione della geografia dei santuari in un ambito territoriale definito è diventata un osservatorio privilegiato, oltre che per la storia religiosa, per quella sociale e culturale del territorio della provincia. Attenzione, infine, è stata riservata anche alla descrizione di pratiche rituali particolari e alla tipologia architettonica, con riferimenti alla presenza di opere d'arte di notevole pregio. Il merito maggiore dell'opera è senza dubbio quello di dare un contributo alla ricostruzione e all'analisi dei vari linguaggi del sacro: la storia santuariale si apre a nuove e feconde prospettive e indaga non solo i diversi modi di percepire e di sviluppare la sfera del sacro

da parte di soggetti sociali, politico-istituzionali, laici e religiosi, ma anche le varie modalità in cui si svolgeva la vita e si concretizzavano le funzioni dei luoghi sacri, per evidenziare le ricadute sulle pratiche religiose e le dinamiche conseguentemente innescate nel vissuto religioso. Emerge, anche nella realtà della Provincia di Perugia, una preponderante presenza di santuari mariani, la maggior parte costruiti tra il XV *e il* XVIII *secolo; una fioritura certamente da ricollegare al rinnovato clima religioso dell'età della Controriforma, che impresse una forte accelerazione al transito di devozione.*
In questo orizzonte, è emerso che l'Umbria svolse un ruolo importante e, almeno a partire dal basso Medioevo, accentuò il suo ruolo di crocevia, non solo delle direttrici di transito legate al commercio ma anche, con l'emergere del santuario di Loreto, collegate ai nuovi flussi della mobilità religiosa. In generale è dato registrare una varia tipologia che vede in primo luogo santuari con funzioni di culto e funzioni terapeutiche e apotropaiche, ma anche con finalità di pacificazione, svolte da santuari di confine o di frontiera, luoghi sacri elettivi per ristabilire la pace tra regioni confinanti, per risolvere quei conflitti locali tra poveri, rappresentati dalle contese per il legnatico o per il pascolo. Risultano anche santuari imposti dal signore feudale con precisa funzione politica, oppure santuari legati a polarità economiche (commercio, fiere) o a itinerari di transito. Santuari di montagna o di valle, santuari trasformati in chiese parrocchiali e santuari custoditi da eremiti, santuari di juspatronato signorile e santuari affidati alle cure dei santesi, fino ai santuari della fecondità e ai santuari "de répit", ove venivano portati dai genitori i bambini morti prima di essere battezzati. Un voto, un'iniziativa personale, raramente sono all'origine della fondazione del santuario, più spesso si tratta di apparizioni, ritrovamento di immagine, trasporti miracolosi, miracolo; gran parte dei mediatori sono bambini o adolescenti che svolgono in prevalenza la professione di pastori o contadini; il luogo in cui avviene la manifestazione risulta quasi sempre uno spazio aperto, in campagna: boschi di querce, oliveti, cappelle diroccate, sentieri poco frequentati, ponti e fiumi. La storia dei santuari si è rivelata anche un utile strumento per ricostruire una storia del paesaggio, indagando in modo approfondito le modalità attraverso cui le comunità hanno costruito, reimpiegato o reinventato i luoghi più idonei alle loro esigenze religiose ed esistenziali. Uno studio, dunque, che non considera i santuari come sovrastrutture, ma piuttosto espressione della cultura di una comunità, di un popolo. Una storia del fatto religioso, delle dinamiche spaziali del sacro, ma una storia essenzialmente pervasa di laicità, che riconduce il fenomeno religioso alla dimensione istituzionale e sociale e realizza una storia che interessa e coinvolge tutti, credenti e non credenti. Privilegiare nella ricerca i santuari non significa fornire un'unità artificiale di credenze e di pratiche, significa invece mettere al centro il legame che gli spazi e i luoghi sacri intrattengono con il territorio nel quale sono inseriti e con gli uomini; significa chiarire le stratificazioni culturali e le modalità di contatto, nel tempo, tra l'uomo e il sacro. Ogni insediamento sacro è una costruzione culturale e i santuari sono quindi, a pieno titolo, oggetti di storia, di una storia che ci riporta dai luoghi alla vita delle società.

Giulio Cozzari
Presidente della Provincia di Perugia

Santi e santuari: lo spazio, l'uomo e il sacro

André Vauchez

Da qualche tempo e soprattutto dal Giubileo del 2000, i santuari tornano alla ribalta. Non come un fenomeno patrimoniale, legato alla riscoperta di un passato degno d'interesse in quanto sarebbe diventato estraneo alla nostra cultura, ma come una realtà vissuta e partecipata dai credenti e anche da molti altri, nel quadro di una nuova religiosità, più spontanea – e quindi meno rispettosa delle ricorrenze fisse imposte dalla Chiesa cattolica ai suoi fedeli dal tempo di Carlo Magno o delle scadenze del tempo liturgico –, rivolta verso la ricerca di esperienze spirituali autentiche. Tra quest'ultime, molte sono legate, per i nostri contemporanei, alla frequentazione di alcuni luoghi particolarmente propizi a un incontro col sacro attraverso la bellezza del sito, la ricchezza artistica del decoro o, più semplicemente, l'afflusso di visitatori che dà all'individuo la possibilità di uscire dal suo ambiente quotidiano e dal suo isolamento per immergersi nella folla calorosa e variegata dei pellegrini. Il fenomeno santuariale non è, come si è creduto a lungo anche nelle file del clero, il residuo di una religiosità superstiziosa condannata a sparire dai progressi della razionalità e della medicina, ma un dato permanente della realtà umana e sociale, soprattutto nei paesi mediterranei dove è profondamente radicato nelle mentalità e nello spazio. Molti santuari di epoca tardoantica o medievali sono stati distrutti o abbandonati, ma nuovi luoghi sacri compaiono quasi ogni anno, come a San Giovanni Rotondo in Puglia dove otto milioni di persone sono accorse nel 2001 sulle tracce di padre Pio, mentre alcuni vecchi santuari tornano alla vita dopo una eclisse più o meno lunga, il che significa che si tratta di un processo sempre in atto, nella misura in cui i santuari corrispondono ad alcuni bisogni permanenti dell'umanità che non sono venuti meno col trionfo della modernità.

Da qualche anno, i santuari cristiani in Italia sono stati oggetti di una indagine sistematica nel quadro di una ricerca promossa dalla Scuola francese di storia e archeologia di Roma, ma che non avrebbe avuto successo senza l'adesione e la collaborazione di un grande numero di studiosi e ricercatori delle università italiane sparsi su tutto il territorio nazionale, dal Piemonte alla Sicilia. Questo programma si è sviluppato attraverso un censimento dei santuari esistenti o esistiti che sono stati individuati, schedati e inseriti su un "database" destinato ad essere ben presto accessibile al pubblico via internet. A questa ricerca sistematica sui luoghi sacri, alcuni studiosi umbri, tra i quali i professori Mario Sensi e Mario Tosti autori dei testi che figurano nel presente volume, hanno portato, con i loro collaboratori, un contributo essenziale. Parallelamente al lavoro di schedatura tuttora in corso, si è sviluppata una riflessione comune sui diversi aspetti del fenomeno santuariale attraverso una serie di convegni e di incontri scientifici, tra i quali uno dei più riusciti fu quello che si tenne nell'Isola Polvese, nel settembre 2001, organizzato dal professor Mario Tosti e dall'Università di Perugia, col sostegno della Provincia di Perugia, sul tema delle committenze religiose e artistiche nei santuari e del loro contributo alla gestione e alla decorazione di questi edifici sacri. Nell'attesa della pubblicazione degli atti di questo convegno, risulta particolarmente opportuna la realizzazione di un volume di "ouverture", come si direbbe in campo musicale, che sia in grado di sensibilizzare gli abitanti della Provincia di Perugia e dell'Umbria all'importanza quantitativa e qualitativa dei loro santuari. Certo, tra questi ultimi, alcuni sono già famosissimi, come quello di Assisi che tende a diventare un luogo d'incontro universale, ma la stragrande maggioranza di loro godono solo di una fama regionale o locale e non sono per questo meno interessanti dei più grandi.

Per evitare ogni malinteso, bisogna precisare che, ai nostri occhi, non tutti gli edifici di culto sono dei santuari. Direi anzi che solo di rado le chiese parrocchiali o conventuali hanno diritto a questo nominativo, in quanto, di solito, non vi si trovano la tomba o le reliquie di un santo particolarmente venerato e non vi si verifica il pellegrinaggio annuale che costituisce il criterio minimo e indispensabile perché si possa parlare di un santuario. Bisogna invece prendere in considerazione i numerosi monumenti sacri o le cappelle rurali che conservano all'interno un'immagine ritenuta miracolosa e spesso degli affreschi relativi alla vita e ai miracoli del santo o della santa che vi si venera. La loro funzione ha suscitato molti interrogativi: erano l'espressione di una volontà, da parte della Chiesa, di cristianizzare lo spazio in alcuni luoghi dove sopravvivono delle tradizioni cultuali anteriori, come sembra indicare il fatto che molti santuari tuttora esistenti furono costruiti in prossimità a una fonte che aveva la virtù taumaturgica di guarire, ad esempio, le malattie degli occhi? Talvolta l'ubicazione dell'edificio risponde chiaramente a questo schema, come si può osservare a Vallepietra, sopra Subiaco, dove il pellegrinaggio alla Santissima Trinità era caratterizzato da alcuni riti molto arcaici che tuttora suscitano l'interesse degli studiosi del folklore e degli etnologi. Altrettanto si può dire per una serie di santuari umbri di sommità dedicati a san Michele, il cui culto si era sostituito durante l'alto Medioevo a quello di alcune divinità pagane delle alture, che attiravano almeno una volta all'anno le popolazioni delle vicinanze. In altri casi invece, i santuari attestano che gli abitanti della zona avevano pienamente assimilato il sistema religioso cristiano – in particolare il culto dei santi e della Madonna –, cercando di integrarlo nel loro ambiente di vita e nella delimitazione del loro territorio, senza nessun riferimento ai luoghi sacri del paganesimo. Parecchi di loro infatti sono nati sui confini di una diocesi, una pieve o una parrocchia, oppure di circoscrizioni ecclesiastiche o civili oggi scomparse, ma il cui ricordo rimane vivo nella memoria collettiva. Questi santuari di confine svolgono un doppio ruolo di protezione del territorio di fronte alle minacce esterne, ma anche di luogo d'incontro e di sociabilità tra due comunità vicine, come lo dimostra il fatto che le feste periodiche, in occasione delle quali esse si radunavano, si accompagnavano spesso di fiere e di scambi, opportunità per uomini e donne di incontri finalizzati al matrimonio. Tali riunioni periodiche attorno ai santuari consentivano infatti alle comunità rurali, spesso divise da conflitti relativi agli spostamenti del bestiame o allo sfruttamento dei boschi, di stabilire accordi di pace e di riscoprire nella celebrazione di un comune intercessore celeste, il senso della profonda solidarietà che li univa aldilà dei loro dissensi episodici.

In ogni caso, le ricerche più recenti mettono in rilievo il ruolo fondamentale dei santuari come degli indicatori che consentono una lettura complessiva del territorio e un accesso privilegiato alle rappresentazioni spaziali di una società come quella dell'epoca medievale e moderna, alla quale risalgono la maggior parte degli edifici sacri dell'Umbria. Dal loro studio infatti emerge una concezione binaria e alternativa che contrappone lo spazio umanizzato a quello selvatico, riproponendo in un contesto cristiano la distinzione fondamentale nella lingua latina e la civiltà antica tra l'*ager* – cioè il territorio "antropizzato", come dicono gli antropologi, e coltivato – e il *saltus* che include tutti i *loca horrida* (bosco, montagna, grotte, ecc.). Da questa divisione risulta una percezione diversa del sacro: nel primo, il sentimento religioso si esprime attraverso il canale dei riti liturgici, cioè della religione ufficiale e civica, mentre nel secondo si sviluppa una religiosità che segue altre vie, più libera nei confronti delle istituzioni e delle norme. Non si tratta di una contrapposizione tra la cultura da un lato e la natura dall'altro, anche se i santuari del secondo tipo sono spesso collocati al di fuori dei centri abitati: ciò che l'uomo venera nel *saltus* non è la natura (la foresta o il lago) né un oggetto straordinario (un sasso o una fonte), ma la potenza che si rivela in questi luoghi. Come ha scritto Ernesto De Martino, "la riplasmazione mitologica del territorio costituisce appunto questo

riscatto per cui l'inaccettabile territorio della storia diventa la 'patria' o il 'paese' della mitologia". Lo spazio incolto, non abitato, si offre quindi al gruppo umano più vicino come "spazio proiettivo", cioè uno spazio referenziale necessario, attraverso il quale si scioglie la struttura stessa degli enigmi e dei problemi in cui si imbatte la comunità.

Il carattere particolarmente impressionante o terrificante del paesaggio che circonda il santuario non basta tuttavia a spiegare l'esistenza di quest'ultimo, legata in modo prioritario al fatto che Dio o la Madonna vi si sarebbero manifestati attraverso una rivelazione o una "ierofania", oppure che vi sarebbero vissuti e morti dei personaggi ritenuti santi – un eremita o un pellegrino ad esempio –. Nel cristianesimo infatti – a differenza delle religioni dell'antichità –, la santità non è legata ai luoghi ma agli uomini o alle donne eccezionali che ci vengono ad abitare: è nel deserto d'Egitto che sant'Antonio e i primi "Padri" si santificarono, ma è stata la loro vita ascetica e solitaria e la loro familiarità con Dio a rendere famosi e "sacri" il tugurio o la grotta dove avevano pregato e la roccia dalla quale avevano fatto scaturire una fonte d'acqua fresca, tutti luoghi divenuti dopo la loro scomparsa mèta di pellegrinaggio.

Bisogna comunque ricorrere alla storia per capire la diversità del fenomeno santuariale attraverso i secoli: mentre nella tarda antichità e nel Medioevo lo sviluppo dei santuari fu soprattutto legato al culto dei santi e delle loro reliquie, a partire dalla fine del Trecento e in epoca moderna la loro nascita si riferisce per lo più alle loro immagini o ad alcune rivelazioni soprannaturali: in Umbria come altrove in Occidente, l'origine della devozione, testimoniata nelle leggende di fondazione, risale spesso alla scoperta fortuita fatta da un contadino o da una pastorella, di una statua di Cristo o della Vergine Maria sepolta nella terra o nascosta nel tronco di un albero, oppure all'apparizione della Madonna a una donna semplice che portava il pranzo a suo marito mentre lavorava nei campi, chiedendogli che un luogo di culto fosse edificato sul posto in suo onore, come avvenne nel 1428 sul Monte Berico, nei pressi di Vicenza, un caso studiato da Giorgio Cracco in un lavoro pionieristico. Ma altri tipi di santuari sono legati alla perdita definitiva della Terra Santa nel 1291 e alle invasioni turche che rinforzarono il desiderio dei cristiani, soprattutto in Italia, di riportare Gerusalemme in patria, nel quadro di un movimento spirituale di superamento mistico della crociata, per riprendere la felice espressione di Franco Cardini. Iniziò allora un processo di trasferimento in Occidente delle sacralità orientali, illustrato in modo particolare dal "miracolo" della Santa Casa di Loreto ma che si estese ben aldilà. Sotto l'influenza, il più spesso dei francescani Osservanti, la necessità di fissare nello spazio l'immaginario religioso legato all'esistenza terrena di Cristo e di sua madre trovò alla fine del Medioevo e nel Rinascimento una espressione tangibile nella creazione di spazi devozionali basati sulla ricostruzione cronologica e topografica della Passione di Cristo, in un percorso simile a quello che si può desumere dai vangeli. Così i "sacri monti" ricompongono una verità "storica" attraverso l'identificazione fisica dei luoghi santi: la grotta di Bethleem, la casa della Santa Famiglia a Nazareth, il Monte Oliveto, il Calvario. Così la fissazione delle memorie religiose in stretto collegamento con la realtà visibile e durevole di un paesaggio e tramite la rappresentazione scenografica di alcuni episodi maggiori della storia della salvezza sono servite alla Chiesa per dare un carattere immutabile alle credenze religiose cattoliche, allora sottoposte a una severa contestazione da parte di alcuni settori dell'Umanesimo e dalla Riforma protestante. Ogni insediamento sacro dunque è una costruzione culturale, una mappa mentale sulla quale s'iscrivono, in una relazione dialettica, i bisogni religiosi e umani dei fedeli e gli indirizzi spirituali e pastorali del clero. I santuari sono inseriti nel tempo: nascono, si trasformano e talvolta muoiono. Perciò possono diventare oggetti di storia, di una storia che li ha investiti di un carattere sacro non in modo permanente ma per delle ragioni ben precise e che possono cambiare a seconda dei contesti socio-religiosi. Così, questo bel volume sui santuari umbri avrà raggiunto il suo scopo se aiuterà

i suoi lettori – e non dubito che sarà così – a capire che i santuari, pur vecchi che siano, non sono radicati nel passato remoto e senza rottura della “notte dei tempi” e non vanno soffocati dal clima di entusiasmo ecologico o naturalistico un po’ ingenuo che circonda talvolta la loro riscoperta attuale. Invece le loro vicende secolari e la loro fruizione da parte di individui, gruppi e comunità umane devono essere studiate con tutta la serietà e il rispetto che richiede l’approccio di una realtà viva, iscritta nello spazio e nella quale le fede e la storia si sono incrociate a vicenda attraverso i secoli.

Storia dei luoghi e luoghi della storia

Sofia Boesch Gajano

Il santuario, pur nella varietà delle sue forme e delle sue dimensioni, si presenta come luogo dotato di un'evidente identità: oltre all'emergenza artistica, che può andare dalla costruzione imponente alla modesta chiesa rurale, il santuario si propone infatti come il luogo per eccellenza della devozione comunitaria, di cui sono manifestazione precipua il pellegrinaggio e i riti peculiari ad esso connessi, e appare così fortemente inserito nella contemporaneità e così fortemente 'sentito' dagli individui e dalle collettività, da lasciare in ombra la complessità della sua storia. Una storia cui hanno concorso esigenze spirituali e materiali, fede e immaginazione, istituzioni e politica, arte e letteratura.

Questa considerazione nasce spontanea in presenza di un volume dedicato a una regione che per questo tema si può considerare, dal punto di vista qualitativo e quantitativo, di valore esemplare. La diversa impostazione dei contributi, nelle tematiche e negli approcci, non impedisce di cogliere la sua finalità primaria: quella di mostrare come l'identità del singolo santuario si recuperi solo se collocata in un contesto storico e geografico, all'interno di una rete di luoghi sacri, frutto dell'interazione plurisecolare fra esperienze religiose – individuali e collettive – e organizzazione dello spazio (*L'Umbria, terra di santi e di santuari* di M. Sensi); come proprio la complessità delle origini e della storia del singolo santuario e dell'intera rete santuariale di un territorio spieghi la molteplicità e varietà di funzioni, tema sviluppato in particolare nel contributo di M. Tosti, *I santuari cristiani dell'Umbria: un osservatorio per la storia religiosa, sociale e politica (secc. XVI-XX)*; infine come i santuari siano luoghi di produzione e conservazione di oggetti, alla cui ideazione e fattura concorrono religiosità e cultura, e che, indipendentemente da una valutazione della loro qualità artistica, si propongono come testimonianze di eccezionale valore storico, frutto di un rapporto dialettico e talvolta circolare fra committenti e fruitori, che concorrono nel conferirgli un valore sacrale, come dimostra il saggio di C. Fratini, *Un mondo di immagini dipinte e scolpite*.

Il volume risponde dunque pienamente al compito primario di svelare ciò che è 'nascosto' nel santuario così come noi oggi lo vediamo. In ogni santuario appare racchiusa una storia lunga e complessa, che permette appunto di considerarli come luoghi della storia di un territorio, di una regione, di una nazione.

Luoghi sacri e santuari: percorsi della ricerca

La storia di ogni luogo sacro si pone all'intersezione tra la sua specifica identità e il problema generale del rapporto uomo-spazio: campo privilegiato delle scienze sociali, e in particolare dell'antropologia[1], da alcuni decenni è diventato oggetto di crescente attenzione da parte della storiografia[2]. Espressione di questo rinnovato interesse la ricerca collettiva sui santuari cristiani in Italia, che ha al suo attivo non solo il censimento, ma anche molte riflessioni metodologiche e interpretative[3].

L'interesse attuale non deve farci dimenticare la parte avuta dalla cultura ecclesiastica di età moderna nell'evidenziare l'importanza dei luoghi sacralizzati da presenze sante e santificanti, considerati baluardo dell'identità religiosa cattolica contro il pericolo della Riforma. Espressione precipua di questa preoccupazione furono le numerose raccolte

di vite di santi, che intesero contribuire alla costruzione di spazi politico-territoriali attraverso lo strumento dell'agiografia: 'pantheon' celesti corrispondenti a una sacralità radicata nel territorio attraverso i corpi santi o le immagini miracolose[4]. Non meno significativo l'apporto dell'erudizione seicentesca, cui si deve, tra l'altro, quello che Giorgio Cracco chiama il primo censimento, cioè l'*Atlas Marianus*[5]. Si deve in particolare agli *Acta Sanctorum* e a tutta la tradizione bollandista l'insistenza sull'importanza del luogo della morte e della sepoltura di ogni santo: in particolare Hippolyte Delehaye[6] ha rivolto la sua attenzione ai *loca sanctorum*[7], espressione che dopo di lui era destinata a molta fortuna, come testimonia, qualche decennio più tardi, il saggio esemplare di Gian Piero Bognetti relativo alla storia religiosa dei Longobardi[8], nonché il volume di Yvette Duval relativo all'Africa[9].

La dimensione spaziale della santità e del culto dei santi si impone tuttavia come problema centrale dalla fine degli anni sessanta, al momento in cui l'agiografia assume più decisamente i caratteri di una disciplina fortemente ancorata alla storia complessiva della società e della cultura: in particolare per merito di Evelyne Patlagean, che sottolineava la rilevanza storico-antropologica dei luoghi nelle fonti agiografiche bizantine[10]; e di Michel de Certeau, che insisteva sui riferimenti spaziali, caratterizzanti, più di quelli cronologici, la letteratura agiografica[11]. Il loro influsso non tardava a farsi sentire: ricordo solo Jacques Dalarun con la sua ricostruzione del percorso insieme geografico e spirituale di Robert d'Arbrissel[12]; e Luce Pietri, con la sua ricostruzione di una *géographie du sacré* per la Gallia tardoantica[13]. Peter Brown ha successivamente centrato nella tomba del santo un culto, di cui i vescovi sono stati i grandi e fortunati "impresari"[14], che ha fatto delle reliquie il fondamento della cristianizzazione. La dialettica tra esperienza religiosa e sacralità spaziale, intesa nella dimensione geo-fisica e in quella mitico-simbolico, al centro del volume *Luoghi sacri e spazi della santità*[15], ha ormai conquistato l'attenzione degli storici, con un progressivo ampliamento degli ambiti tematici, che coinvolge la santità individuale, e insieme più complessivi progetti religiosi, ecclesiastici e politici, particolarmente evidenti nei momenti di grandi trasformazioni, quali l'età della Controriforma e della Restaurazione[16], e che non si arresta neppure di fronte a confini culturali, come provano felici esperimenti comparatistici[17], volti alla ricerca non tanto di influssi e imitazioni, quanto piuttosto di aspetti morfologici e funzionali comuni[18].

Religiosità e sacralità

Scritture e immagini fissano figure e eventi della lunga storia delle esperienze religiose e dei culti ad essi connessi. Uno degli indicatori più significativi di questa lunga storia è costituito dallo spazio: da intendersi non tanto come il 'paesaggio' su cui si stagliano figure e eventi, ma come elemento che interagisce con la scelta spirituale[19]. I luoghi sono strumento della santità in quanto mezzo di penitenza e di ascesi: "Trascorse quasi venti anni in solitudine, attendendo a esercizi spirituali, senza uscire e senza mai farsi vedere. Poi molti che erano tormentati da malattie e venivano a farsi curare, altri che volevano imitare i suoi esercizi, ed altri ancora, suoi conoscenti, sopraggiunsero e abbatterono con forza la porta, giacché egli non apriva; e allora Antonio, pregato da loro, venne fuori come da un santuario, iniziato nei misteri e divinamente colmato dallo spirito divino". Così la *Vita* del santo, morto alla metà del IV secolo, descrive il momento culminante del percorso spirituale del più famoso asceta dell'antichità.

Questo testo ha un valore emblematico, ma tanti sono i testi che iscrivono l'itinerario religioso nella geografia fisica: in uno spazio che possa garantire il raggiungimento di questa perfezione. Se dalla biografia del campione dell'ascetismo eremitico passiamo a quella di Benedetto, il maggiore esponente del monachesimo occidentale, descritta nei

Dialogi di Gregorio Magno, appare subito evidente il significato reale e simbolico attribuito dall'autore al rapporto con i luoghi nel percorso esistenziale e spirituale del santo. Tra la fine del X e i primi decenni dell'XI secolo Domenico di Sora disegna con i suoi spostamenti tra Umbria, Abruzzi e Lazio un percorso geografico che nasce dalle sue esigenze spirituali: un'alternanza tra vita solitaria e vita monastica, che lo accompagna fino alla fondazione del monastero a Sora, dove chiuderà la sua vita, lasciando lì le sue spoglie mortali destinate a radicare il suo culto e a segnare per sempre la sua identità agiografica. L'esperienza inquieta di Roberto d'Arbrissel, fondatore di Fontevrault († 1116) si snoda fra vita penitenziale e vita comunitaria, permettendo di cogliere l'evolversi dell'idea stessa di perfezione spirituale e di ricostruire una storia della santità attenta insieme alla dimensione spirituale e a quella sociale. La dialettica tra scelta di solitudine come scelta di vita santificante e rapporto con il consorzio umano appare con tutta evidenza nell'esperienza dell'eremita Pietro Celestino, il futuro Celestino V. Lo sviluppo delle città a partire dal secolo XI segna un'intera civiltà e con questa anche le esperienze religiose. L'incidenza dei luoghi nel percorso di perfezione spirituale appare sempre più evidente, come ben mostra la dialettica tra eremo e città nell'esperienza francescana. All'interno del contesto urbano lo spazio può giocare ruoli diversi e può essere ridefinito in relazione all'esperienza religiosa: la conversione di Chiara d'Assisi si sviluppa in luoghi diversi fino alla clausura in San Damiano, dove essa getterà definitivamente "l'ancora del suo spirito".

I luoghi sono strumento di santità, ma sono insieme oggetto della santità: vengono plasmati e trasformati dalla presenza del santo. Tanti i racconti dei *Dialogi* di Gregorio Magno: il masso che, cadendo, minaccia di distruggere il monastero e di uccidere i monaci viene fermato dall'abate Onorato con il segno della croce e fissato sul fianco della montagna; e Nonnoso, abate del monastero del Monte Soratte, sposta con la forza della preghiera un'enorme pietra per fare spazio all'orto del monastero. La santità genera una sacralità tendenzialmente espansiva, che si irradia dal corpo e si riversa sugli oggetti, sui luoghi circostanti come a raggi concentrici. La *virtus* dell'eremita Lorenzo Loricato, vissuto in una grotta non lontana dal monastero del Sacro Speco di Subiaco fino alla morte nel 1242, si estende dal suo corpo agli strumenti della sua penitenza, alla grotta e oltre, fino al sentiero lungo il quale si operano guarigioni miracolose. I santi costruiscono così durante la loro vita o al momento della loro morte una sacralità che si iscrive nei luoghi. Tutt'intera una città può diventare oggetto di protezione, divenendo uno spazio sacro: anche se non cessa nel corso dei secoli l'accumulo di reliquie sempre nuove che radicano nello spazio e nella memoria cultuale le nuove forme di santità. Il panorama delineato da J.-M. Sallmann per il regno di Napoli, costituisce un efficace esempio del rapporto tra storia della vita religiosa e contesti politico-sociali: una fioritura di nuove e 'moderne' forme di eccezionalità religiosa trova la sua sanzione in un riconoscimento popolare e ecclesiastico, che arricchisce le città di nuovi corpi santi e favorisce il moltiplicarsi delle devozioni con un'eccezionale proliferazione di reliquie, nobilitanti le istituzioni che le custodiscono e ne gestiscono il culto[20].

Lo spazio costituisce il nesso inscindibile fra santità e sacralità. Un nesso costruito spesso sul confine incerto e affascinante fra realtà e fantasia, come provano molte leggende di fondazione[21] e, esemplarmente, la vicenda di Galgano, il cavaliere che piantò la sua spada nella roccia per divenire 'cavaliere di Dio', la cui conversione alla vita eremitico-penitenziale si attua attraverso un viaggio compiuto sotto la guida dell'arcangelo Michele nell'aldilà: un fiume, un ponte, un prato e poi la rotonda cavità sotto Monte Siepi, abitata dai dodici apostoli e sovrastata dall'immagine di Dio. Ed è lo stesso Galgano che decide di trasformare il sogno in realtà, ordinando in quel luogo la costruzione di una casa rotonda, come quella che gli aveva mostrato l'arcangelo, a onore di Dio e degli apostoli.

La memoria dei luoghi

I luoghi sono depositari di una storia, fatta di tradizioni orali, di pietre, di dipinti, di scritture. Queste testimonianze ci parlano di vicende diverse, di protagonisti e coprotagonisti molteplici. Ci dicono in primo luogo che non tutta la sacralità si gioca sulla santità[22], e che è necessario ricostruire l'identità delle diverse forme di luogo sacro in rapporto con le loro origini e con la società che li costruisce e li gestisce. Letizia Pani Ermini ha insistito sulla proposta di distinzione tipologica legata all'origine del santuario stesso: santuari martiriali; santuari teofanici, nati a seguito di apparizioni di santi o della Vergine; santuari legati a eventi eccezionali, come il ritrovamento di reliquie o di immagini; ma una particolare rilevanza hanno, aldilà delle tipologie, i santuari poleogenetici, oggetto di attenzione specifica anche in altre ricerche della studiosa[23]. Problematico inoltrarsi, senza rischio di perdersi, nella selva delle funzioni. Vi è la diversa ubicazione, urbana o anurbana (ognuna con una serie di varianti: fuori delle mura e in stretto contatto con la città stessa, in un ambito rurale umanizzato e coltivato, o ancora in luoghi disabitati e selvaggi ecc.). Vi è il diverso rapporto con le istituzioni civili e religiose ufficiali, che determinano la diversità di funzioni (templi, chiese, luoghi sacri in stretto collegamento con strutture di inquadramento e di controllo della società; luoghi sacri più svincolati dal controllo della religione ufficiale). Alle nuove forme di spazializzazione nel corso dei secoli XII e XIII – in particolare degli ordini mendicanti – segue un "logorio" dei luoghi di culto, testimoniato dall'invito degli eretici ad adorare Dio nei luoghi naturali, che ripropone il tema della persistenza di forme di sacralità 'naturale' e quello della dialettica fra luoghi anurbani e luoghi urbani[24]. Alle forme di sacralizzazione dello spazio cittadino[25], fa riscontro l'incremento dei luoghi sacri, legati a specifiche esigenze di medie o piccole comunità, con la presenza diffusissima di 'microsantuari' variamente specializzati, che hanno costituito l'oggetto delle ricerche esemplari di Mario Sensi[26]. Più noto e studiato lo sviluppo dei santuari mariani, sempre più vistoso in età moderna[27]. Come si vede, il rapporto tra geografia e storia si conferma come decisivo per individuare, aldilà delle tipologie, le identità santuariali.

La difficoltà a trovare soddisfacenti definizioni terminologiche e concettuali ha indotto, nella ricerca-censimento sui santuari cristiani in Italia, a seguire un criterio per così dire pragmatico, legato a un oggetto di culto, considerato miracoloso, alla devozione in forme spontanee, a festività non coincidenti con la normale liturgia ebdomadaria. Il santuario rappresenta il luogo dove si manifesta – nella costruzione e nelle pratiche devozionali – una religiosità più direttamente esperita e fruita e gestita da coloro che non sono 'professionisti del sacro'. Centrale rimane nel tempo la funzione dell'oggetto per la continuità della devozione (reliquie, immagini, pietre con tracce di personaggi o avvenimenti soprannaturali): determinante nel conferire al santuario quel 'surplus' di sacralità, che lo rende meta di pellegrinaggi e lo distingue da un 'normale' luogo di culto. La storia degli oggetti di culto rinvia alla storia della loro 'fattura' materiale, da considerare nella sua intrinseca dimensione artistica legata alla committenza, realizzata per consentirne la conservazione e il culto: le storie di invenzioni o apparizioni gettano non piccola luce sugli 'impresari' di questi culti e sui rapporti tra fedeli laici e autorità ecclesiastiche, e tra queste, gli ordini religiosi e le comunità locali.

L'oggetto dunque sintetizza la sacralità del luogo: e per questo diventa anche garante della conservazione della sua memoria. A questa come storici dobbiamo prestare tutta la nostra attenzione, per scoprire tutto ciò che nel santuario, e solo nel santuario, si incontra e si interseca: una 'porzione' non trascurabile della nostra comune storia.

Note

[1] Si possono citare, sulla scorta dei riferimenti bibliografici del progetto, le opere classiche di A. Dupront, *Du sacré*, Paris 1987, e di M. Halbwachs, *La topographie légendaire des évangelis en Terre Sainte*, Paris 1941, e ancora F. Paul-Levy, M. Segaud, *Anthropologie de l'espace*, Paris 1983; Sami-Alì, *L'espace imaginaire*, Paris 1987; J.-Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory and Ritual*, Chicago 1987; J.F. Verdier, J. Dory, R.Verdier (a cura di), *La construction religieuse du territoire*, Paris 1995.
[2] Per un panorama storiografico e le relative indicazioni bibliografiche mi permetto di rinviare a S. Boesch Gajano, *Des 'loca sanctorum' aux espaces de la sainteté: étapes de l'historiographie hagiographique*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 95, 2000, pp. 48-70.
[3] In particolare: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, Rome 2000; *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco, Bologna 2002 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento, 58); oltre a numerosi seminari e convegni i cui atti sono in corso di stampa.
[4] Cfr. *Europa sacra. Raccolte di vite di santi e identità politiche fra medioevo e età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano e R. Michetti, Roma 2002.
[5] G. Cracco, *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia*, cit., pp. 7-61.
[6] In particolare per i problemi che qui interessano (il luogo di culto come una delle coordinate agiografiche; l'attenzione rivolta alle descrizioni ambientali nelle passioni considerate come elemento dotato di una probabile storicità in racconti perlopiù fantasiosi ecc.) ricordo H. Delehaye, *Le legendes hagiographiques*, Bruxelles 1955 (Subsidia hagiographica, 18) con la bibliografia completa dell'autore; Id., *Cinq lecons sur la méthode hagiographique*, *ibid.*, 1934 (Subsidia hagiographica, 34).
[7] Id., *'Loca sanctorum'*, in *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, pp. 5-64.
[8] G.P. Bognetti, *I 'loca sanctorum' e la storia della Chiesa nel Regno dei Longobardi*, in Id., *L'età longobarda*, III, Milano 1967, pp. 309-345.
[9] Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, Rome 1982 (Collection de l'École Française de Rome, 158).
[10] E. Patlagean, *A Byzance. Ancienne hagiographie et histoire sociale*, in *Annales E.S.C.*, 1968, pp. 780-791.
[11] M. de Certeau, *Hagiographie*, in *Encyclopaedia Universalis*, VIII, Paris 1968, pp. 207-209, ripreso in Id., *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975.
[12] J. Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevrault*, Paris 1985.
[13] L. Pietri, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Rome 1988 (Collection de l'École Française de Rome, 69); Ead., *Loca sancta. La géographie de la sainteté dans l'hagiographie gauloise (IVe-VIe siècle)*, in S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990 (Sacro/Santo, 1), pp. 23-35.
[14] P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981, trad. it. Torino 1983.
[15] S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, cit.
[16] Tra i molti esempi possibili ricordo (in ordine cronologico di pubblicazione) G. Cracco, *Des saints aux sanctuaires: hypothèses d'une évolution en terre venitienne*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XIVe siècle*, Rome 1981, pp. 279-297; A. Benvenuti Papi, *"In castro penitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medioevale*, Roma 1990 (Italia Sacra, 45); J. Baschet, *Lieu sacré, lieu d'image: les fresques de Bominaco (Abruzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, Paris-Rome 1992; *La città e il sacro*, a cura di F. Cardini, Milano 1994; *Cérémonial et rituel à Rome, XVIe-XIX siècle*, a cura di M.A. Visceglia, C. Brice, Rome 1997 (Collection de l'École Française de Rome, 231). Per la sacralità laica tra Ottocento e Novecento rinvio a C. Brice, *La "religion civile" dans l'Italie libérale (1860-1922). Premières approches*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, cit., pp. 383-392. Il tema dei santuari in età contemporanea è stato ripreso in due recenti convegni: *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*; e *I santuari contemporanei in Italia e in Francia*.
[17] *Saints Orientaux*, a cura di D. Aigle, Paris 1995; *Miracle et karama. Hagiographies médiévales comparées*, a cura di Ead., Turnhout 2000.
[18] *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, a cura di A. Vauchez, Rome 1995 (Collection de l'École Française de Rome, 213).
[19] Mi permetto di rinviare per questo tema e per le relative citazioni bibliografiche a S. Boesch Gajano, *Gli spazi della santità*, in *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e imma-*

gini, Roma 1998, pp. 17-23.
[20] J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'age baroque*, Paris 1994, trad. it. *Santi barocchi*, Lecce 1996.
[21] *Le leggende di fondazione*, a cura di G. Cracco, 2000 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento, 26).
[22] G. Cracco, *Dai santi ai santuari*, cit.
[23] Si veda G. Cantino Watghin, L. Pani Ermini, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra tarda antichità e alto medioevo*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses fur Christliche Archeologie*, Munchen 1995 (Jahrbuch fur Antike und Christentum, Erganzungsband, 20,1), pp. 123-151, corredato da un'ottima bibliografia, cui si rinvia.
[24] Il problema è stato trattato esemplarmente da G.G. Merlo, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e il francescanesimo medievale*, Assisi 1991.
[25] Si vedano molti saggi del volume *Luoghi sacri e spazi della santità*, cit. (in particolare di G. Zarri, *Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600*, pp. 381-396; e M. Rosa, *L'onda che ritorna: interno e esterno sacro nella Napoli del '600*, pp. 397-417) e *La città e il sacro*, cit.
[26] Si tratta degli ultimi risultati di ricerche pluriennali, per le quali si veda: M. Sensi, *Vita di pietà e vita civile in un altipiano fra Umbria e Marche*, Roma 1984.
[27] Si vedano i dati e la bibliografia raccolti da R. Mazzei, *Le Madonne degli Italiani: i santuari mariani d'Italia*, in *Storia sociale e culturale d'Italia*, VI, *La cultura folklorica*, a cura di F. Cardini, Firenze 1988, pp. 161-233.

L'Umbria terra di santi e di santuari

Mario Sensi

Il vocabolo santuario – per indicare un luogo sacro meta di pellegrinaggi, fenomeno presente nel paganesimo, nell'antico Testamento, nel cristianesimo, nell'islam e in altre religioni – parola d'uso corrente nel mondo romano (*sanctuarium*), è divenuto termine tecnico della lingua giuridica ecclesiastica solo con il *Codex Juris Canonici*, entrato in vigore nel 1983 che, nella parte III del Libro V, dedica al santuario i canoni 1230-1234[1]. Ne consegue che l'approccio dello storico della Chiesa con i santuari della cristianità, urtava fino ad un passato prossimo – sotto qualunque angolo lo avesse tentato – in una difficoltà preliminare, data dall'incertezza e dall'ambiguità insita – giova ribadirlo – fino ai nostri giorni, nel termine stesso di santuario.

Il canone 1230 recita: "col nome di santuario si intendono la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio, con l'approvazione dell'Ordinario del luogo". Quale che sia la natura del monumento – chiesa o altro luogo sacro – indipendentemente dal proliferare o meno di monumenti, condizione essenziale perché un santuario possa essere riconosciuto come tale è – stando a questo canone – che sia meta di pellegrinaggi e che i fedeli vi si rechino *per un peculiare motivo di pietà*: in altre parole, non esiste santuario senza pellegrinaggio; così come non v'è pellegrinaggio senza *pietas*, nell'accezione che diede a questo termine don Giuseppe de Luca, cioè di *caritas*, "quello stato, e quello solo, della vita dell'uomo quando egli ha presente in sé, per consuetudine di amore, Iddio"; un "*quid* che fa dell'uomo qualcosa di unico col suo Dio e, del suo Dio, qualcosa d'unico con lui e lo fa agire"[2].

La gerarchia, fino ai nostri giorni si è interessata quasi esclusivamente ad una minoranza di santuari, quelli di particolare devozione, utilizzandoli per una sua strategia d'apostolato popolare molto evidente, mentre in pratica ha ignorato gli altri, specie quelli di campagna (*rurales ecclesiae*) che sono la stragrande maggioranza. Nel maggio del 1999 c'è stata però una novità rivoluzionaria: il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti ha emanato un documento su *Il santuario, memoria, presenza e profezia del Dio vivente*. Il santuario vi è definito "tenda dell'incontro col Dio vivente". Riprendendo poi un'espressione di Giovanni Paolo II, definisce i santuari "pietre miliari che orientano il cammino dei figli di Dio sulla terra", aggiungendo che "ogni santuario può considerarsi portatore di un messaggio preciso in quanto in esso si ripresenta nell'oggi l'evento fondatore del passato che continua a parlare al cuore dei pellegrini".

A spingere il fedele a muoversi da casa propria e ad affrontare disagi, più o meno grandi, è il fatto che la meta del suo pellegrinaggio è il 'segno memoriale' di un evento sacro dove, una volta giunto, spera di poter entrare in dialogo con Dio o con i suoi santi. La memoria rimanda ad un intervento divino fondante: questo va dal mistero dell'incarnazione – Dio che si fa uomo tra gli uomini – fino alla teandria, che consiste nella sequela esemplare da parte del discepolo di Cristo. Ci solo luoghi della memoria che rimandano a Gesù Cristo, alla Madonna, ai santi, e luoghi legati ad avvenimenti straordinari dove il sacro si è manifestato personalmente (*epifania*), o in forma impersonale (*ierofania*). Da qui le tre direzioni del "mistero del Tempio", corrispondenti alle tre dimensioni del tempo e che il citato documento del Pontificio Consiglio definisce "arcate portanti della teologia del santuario, che è memoria, presenza e profezia": *memoria* della nostra origine presso il Signore del cielo e della terra; segno della *presenza* divina in mezzo a noi e *profezia* "del domani di Dio nell'oggi del mondo"[3].

Molti i luoghi dove l'evento fondante è universalmente noto: valgano, per l'Umbria, gli esempi di Assisi e Cascia, santuari annualmente frequentati da milioni di pellegrini; fin troppi però i santuari dove la notizia dell'evento non ha varcato i ristretti confini di una città, di un paese e persino di una contrada. L'attenzione di quanti finora si sono interessati di santuari è stata rivolta a quelli internazionali, nazionali e regionali; mentre solo ultimamente la storiografia ha cominciato a prestare attenzione ai micro-santuari: un reticolo del sacro che, dai centri demici, si estende alle campagne circostanti, come risposta alle mille esigenze di un'intera comunità che, nel santuario, riscopre la propria identità paesana e trova il modo di affrontare la vita e la morte, il dolore e la gioia, le speranze e le frustrazioni. I santuari sono infatti i luoghi d'elezione per un incontro intenso con Dio, fuori della quotidianità. La loro storia è solo in piccola parte una storia "evénementielle", legata ai fatti emergenti, "degni di rilievo"; letta nei tempi brevi, sembra immobile, una storia senza storia, da consegnare così come è ai folkloristi. Le cose cambiano qualora la consideriamo nella braudeliana lunga durata[4].

Il metodo regressivo – che parte in altre parole dal documento/testimonianza vivente per risalire indietro – consente allo storico non solo un prezioso recupero del passato, con la riscoperta di santuari da tempo dismessi, ma gli permette anche di constatare come santuario chiami santuario: una catena che si allarga in maniera singolare, tanto che, laddove cessa l'ambito di un santuario, ne inizia un altro; cosicché tante piccole comunità, spartite tra varie amministrazioni civili e religiose, grazie ai santuari, specie di frontiera, rimangono collegate fra di loro a doppio filo.

Molteplici le tipologie di questi "santuarietti" che rispondono a variegate funzioni: da quelle di culto, a quelle terapeutiche e apotropaiche, fino a quelle di pacificazione, nei cosiddetti santuari di confine o di frontiera, luogo d'elezione per ristabilire la pace, il più delle volte rotta da una guerra fra poveri: i conflitti per il legnatico e il pascipascolo. Ci sono così santuari d'acropoli, o d'alta montagna, e santuari di valle. Santuari posti lungo strade di transito e commerci, e santuari legati a fiere; e viceversa. Santuari, trasformati in chiese parrocchiali e santuari eremitici, custoditi cioè da un eremita: uomo o donna che sia, poco importa. Santuari di juspatronato signorile, e santuari affidati alle cure del santesato, in rappresentanza dell'intera comunità. Santuari della fecondità e santuari 'à répit', sopra il cui altare si ponevano i cadaverini di un neonato morto, nella speranza che qualche tenue segno di vita consentisse di battezzare il morticino, sottraendone così l'anima al limbo. Santuari costruiti sul modello del prototipo, con un *transfert* di sacralità, o semplici edicole di frontiera. Accanto a santuari frequentati in ogni stagione dell'anno, ci sono santuari che non vivono neppure una "stagione". E ancora vi sono santuari rupestri, affrescati da poveri madonnari e santuari divenuti vere palestre di pittori di buon livello.

Molteplici le ragioni per cui si va al santuario: per chiedere una grazia particolare; o per ringraziare, avendo ottenuto quanto richiesto; per soddisfare determinate pene imposte dall'autorità; per suffragare le anime del purgatorio; per pura devozione; per conto di terzi, avendo compiuto un pellegrinaggio sostitutivo o vicario. Ci sono poi santuari specializzati, dove si andava – e si va – per chiedere la guarigione da una specifica malattia; e santuari polivalenti, dove si ricorre per tutte le necessità. Ci sono pure santuari che svolgono una funzione apotropaica: tali quelli costruiti in un sol giorno e quindi senza fondamenta, in onore della Vergine, perché difenda la popolazione dalla peste: l'effimero verrà poi monumentalizzato se la Madonna farà la grazia. Per un'intelligenza storica dei santuari occorre collocarli nello spazio e vincolarli alla catena temporale: pochi fenomeni sono legati ad una condizione spazio-temporale, come lo sono i santuari che, appunto: nascono, si evolvono, decadono[5].

L'Umbria pullula di santuari minori o micro-santuari, ma non per questi è conosciuta nel mondo, bensì per i santuari 'ad corpus'. Il grande Giubileo del Duemila è stato, per

le Istituzioni ecclesiastiche e civili dell'Umbria, una propizia occasione per riflettere non solo sul fatto santuariale – quel 'quid' che diversifica questi luoghi di culto dagli altri, facendone un santuario, vale a dire un 'segno memoriale' che rimanda ad un intervento divino fondante [un avvenimento straordinario dove il sacro si è manifestato personalmente (*epifania*), o in forma impersonale (*ierofania*)], ma – stante la presenza di tombe di santi assai venerati – anche sulla santità, cioè sul modello cristico, diversamente realizzato in una piccola terra – l'Umbria centro settentrionale – dall'"autocoscienza cristiana", lungo il cammino della storia della salvezza[6]. Dal tardo antico, a tutto il Medioevo, si va da Benedetto a Francesco d'Assisi, da Chiara d'Assisi a Chiara da Montefalco a Rita da Cascia, santi universalmente noti. Mentre, fra Due e Trecento, in una cittadina, a due passi da Assisi, la santità assume un volto eremitico, significativo per la crisi in cui allora versava la cristianità occidentale: si pensi alla beata Angela da Foligno, ai beati Paoluccio Trinci e Tommasuccio, alla beata Angelina da Montegiove, campioni dell'osservanza francescana, tutti sepolti e venerati in Foligno.

Santi e santuari – passati in rassegna con un approccio diacronico, pur a grandi linee – sono i gioielli di famiglia che la Provincia di Perugia, nella persona del suo Presidente, intende riproporre all'attenzione di un vasto pubblico, in un libro fatto di agili testi e di immagini.

La stagione dei martiri e le "inventiones" delle loro tombe

Due le arterie più importanti che attraversavano la regione, dal tempo di Diocleziano denominata *Tuscia et Umbria*: la *via Amerina* la quale toccava *Ameria*, *Tuder* e *Vettona* e la via *Flaminia vetus* che da Narni, attraverso *Carsulae*, *Ad Martis* e *Mevania* conduceva a *Forum Flaminii*. Meno frequentato l'altro diverticolo della Flaminia che attraversava *Interamna*, *Spoletium*, *Trebii*, *Fulginii* e *Forum Flaminii*, dove si congiungeva con il troncone principale, per poi proseguire per Fano. Queste strade, ambedue di origine antica, conducevano da Roma verso il Nord[7].

Da queste due arterie si dipartivano vie, più o meno importanti, come la *via Petrosa* che, attraversando l'altopiano di San Terenziano, collegava la via Amerina con la *Flaminia vetus*. Mentre dal diverticolo della Flaminia si diramavano, all'altezza di Spoleto, la via *Spoletium-Vespasiae*, *Nursia*, detta anche *via Nursina*; qualche chilometro più oltre, verso Foligno, la via *Spoletium-Plestia*, detta via della Spina; quindi nei pressi di *Forum Flaminii*, la via *Fulginii-Plestia*, detta anche *via Plestina*[8]. All'importanza di queste strade, e dei relativi diverticoli, è strettamente collegata la stessa diffusione del cristianesimo in Umbria. Contrariamente a quanto si afferma nelle leggende di fondazione di alcuni santuari umbri di periferia, l'Umbria non fu evangelizzata dagli apostoli Pietro e Paolo: il cristianesimo, che si espanse da Roma assai precocemente, seguì le strade imperiali; quindi dai centri maggiori si estese a quelli minori, dai centri minori alle campagne[9]. Lungo il tratto umbro della *via Amerina*, che collegava Roma con Perugia, sorsero sette *civitates*, ma tra IV e V secolo furono erette appena quattro diocesi[10]; mentre tutte le altre città umbre, poste lungo la Flaminia che collegava Roma con Fano, divennero dai primi anni del secolo IV sede di diocesi, fatta forse eccezione per *Sentinum* e *Tuficum*, i due *municipia* elencati da Plinio che, intorno alla metà del secolo V, non erano ancora divenuti vescovadi[11]. Per questo fenomeno l'Umbria si qualificò come territorio di piccole diocesi, con un'area territoriale di giurisdizione ridottissima.

Decisamente scarne le informazioni sulla diffusione del cristianesimo e sulla stagione dei martiri. Le ricordate chiese locali appartenevano tutte alla regione metropolitana di Roma e i suoi vescovi non solo ne avevano adottato le forme liturgiche, ma partecipavano anche alla vicende della Chiesa romana. Se ne ha un riscontro nella lettera che papa

Fig. 1. *Chiesa di San Ponziano, santuario multiterapeutico, facciata, Spoleto*

Innocenzo I inviò, nel 416, al vescovo Decenzio di Gubbio: una decretale dove, da una parte, si insiste sulla necessità che la Chiesa eugubina, come anche le altre Chiese sorelle, adottassero le forme liturgiche di Roma; dall'altra, si attesta come i vescovi umbri si recassero spesso a Roma per concelebrare con il papa[12]. Mentre sin dalla seconda metà del secolo IV, svolsero un ruolo di primo piano i vescovi di Spoleto[13]. Celebre il vescovo Spes, vissuto tra la fine del secolo IV e gli inizi del V e definito dal de Rossi, il "Damaso dell'Umbria", per il bellissimo carme da lui composto in onore del martire Vitale, di cui rinvenne il corpo a Terzo La Pieve[14].

La legge romana proibiva di disseppellire i morti, ma sull'esempio della Chiesa orientale, stante anche l'insicurezza dei cimiteri suburbani, si era cominciato a trasferire entro le mura i corpi santi inumati fuori città; e a prendere l'iniziativa erano stati proprio i papi che trasportarono le più importanti reliquie dai santuari delle catacombe ai nuovi santuari, costruiti all'interno dell'Urbe[15]. Quindi, a partire dal pontificato di Damaso (366-384), papa archeologo originario della penisola iberica[16], cominciarono a moltiplicarsi invenzioni di corpi santi, ritrovati spesso a seguito di sogni o di pretese rivelazioni miracolose[17]. Esemplare il racconto che fa sant'Ambrogio dell'invenzione dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio, corpi rinvenuti il 17 giugno 386, mentre ferveva la lotta contro gli ariani[18]. Quella scoperta suscitò emozione, non solo a Milano, ma in tutta Italia e ben presto trovò altri vescovi che lo imitarono.

In Umbria il primo inventore di corpi santi noto è il vescovo Spes che, tra la fine del IV secolo e gli inizi del V, rinvenne il corpo del martire Vitale, erigendo in suo onore, a Terzo la Pieve, luogo del rinvenimento, un santuario e facendo apporre sull'altare il relativo titolo epigrafico[19]. Verso la metà del secolo VI Fulgenzio, altro vescovo umbro, rivenne ad Otricoli il corpo di Vittore e, come Spes, sull'altare eretto ad Otricoli in onore del martire fece apporre il relativo titolo epigrafico tuttora in loco[20]. Oltre a questo martire, il Martirologio Gerolimiano ricorda i culti di *Costantius* o *Constantinus*, a Perugia (29 gennaio); Felicissima (26 maggio) e Terenziano vescovo (1° settembre), a Todi; Valentino, a Terni (14 febbraio)[21].

All'*inventio* e alla sistemazione dei corpi santi va ricondotta una classe di sarcofagi con grande *tabula ansata*, al centro ed edicole laterali, presenti a Spoleto nella chiesa di San Ponziano (figg. 1, 2), forse per la custodia delle reliquie del martire omonimo; a Narni, nella cattedrale, per la custodia di san Giovenale vescovo[22]; a Giano dell'Umbria, nell'abbazia di San Felice, per la custodia del martire omonimo; a Foligno nella chiesa di Santa Maria in Campis, forse per un martire distinto da san Feliciano vescovo e martire sulla cui tomba di Feliciano fu eretta – tra i secoli VII-VIII, epoca della 'Passio' – una basilichetta, poi divenuta la cattedrale della città medievale[23].

Alla stessa maniera furono monumentalizzate, in epoche diverse, le tombe di altri martiri, sorte quasi tutte in aree cemeteriali. Si pensi a San Gregorio, a San Concordio (fig. 3), San Ponziano, ai Santi Apostoli che costituivano quasi un anello intorno alla città di Spoleto, in un prosieguo di tempo letto come barriera protettiva con un ruolo che faceva il paio con quello svolto dalle cinte murarie urbiche. A Spoleto, nel rinvenimento dei corpi santi e nella costruzione dei loro sepolcri si distinsero anche delle donne. Un titolo epigrafico, posto nella cripta di San Ponziano, ricorda la matrona Procula, *spectabilis foemina* che, forse nel VI secolo, rinvenne il luogo dove, stando alla tradizione, la matrona *Sincleta* aveva deposto le spoglie di san Ponziano e vi fece erigere un altare[24]. A Foligno sua emula fu Eustochia che, stando allo Iacobilli "per divina rivelatione" diede sepoltura ai corpi dei santi martiri Carpoforo e Abbondio[25]. Altre donne archeologhe spoletine furono Abbondanza e la badessa Gunderada. Abbondanza, vissuta nel secolo IX, dopo aver raccolto le reliquie di moltissimi martiri uccisi nel vicino anfiteatro, o sul Ponte Sanguinario, costruì per quelle un sacello intitolato a San Gregorio e ampliato nel 1079[26]. A sua volta Gunderada, badessa di Sant'Eufemia al tempo di Ottone

Fig. 2. *Chiesa di San Ponziano, cripta, Spoleto*

Figg. 3-5. *Chiesa di San Salvatore (già San Concordio), facciata, interno, altare di san Senzia, per la terapia delle febbri malariche, Spoleto*

II (967-983), insieme a due o tre consorelle e a un sacerdote, di notte, si recò in aperta campagna laddove meravigliose luci notturne, da tempo, indicavano la santità del luogo e, scoperta la tomba del martire Giovanni, vescovo di Spoleto, ne trasferì il corpo al proprio cenobio dove, a motivo delle numerose guarigioni, divenne meta di pellegrinaggi finché, in un prosieguo di tempo quel santo vescovo entrò nel novero dei patroni principali della città[27].

Questi santuari, consacrati al santo martire, riconosciuto come patrono[28], si animavano annualmente per il 'dies natalis' del santo, ma sulla festa e relativo pellegrinaggio, come sulle guarigioni ivi ottenute, siamo scarsamente informati[29]. Successivamente, alcune di queste basiliche mutarono intitolazione, per la sovrapposizione di nuovi culti: valga l'esempio di San Concordio, basilica eretta sulla tomba del martire omonimo (fig. 4), dove poi fu introdotto il culto di san Senzia (fig. 5), finché, da ultimo, fu dedicata al Salvatore[30]. Altre basiliche cessarono di svolgere il ruolo di santuari, rimanendo peraltro isolate dal contesto urbano[31].

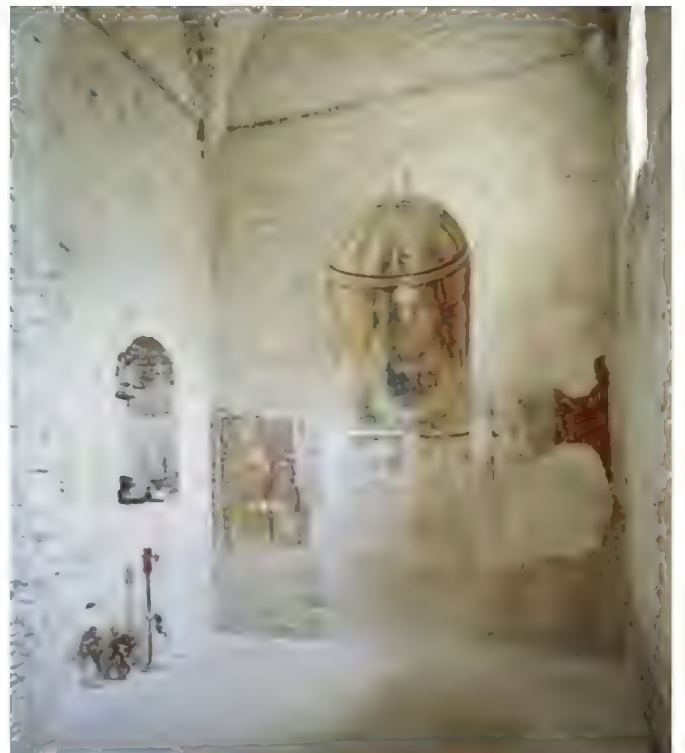



Fig. 6. *Chiesa di San Pietro, già santuario 'ad instar sancti Petri', facciata, Spoleto*

Fig. 7. *Chiesa di San Pietro, porta di sinistra con bassorilievo raffigurante san Michele che sconfigge il drago, Spoleto*

Transfert di sacralità martiriale

Pagine seguenti
Fig. 8. *Chiesa di San Sabino, interno, Spoleto*

Fig. 9. *Chiesa di San Sabino, cripta, Spoleto*

Fig. 10. *Chiesa di San Sabino, sarcofago con urna reliquiario del martire omonimo, Spoleto*

Non meno significativi i transfert di sacralità dal luogo della *memoria* ad un altro che, a sua volta, diviene partecipe della *virtus* particolare legata al prototipo: veri e propri santuari che spesso imitavano l'architettura del prototipo, autentiche ricostruzioni su modello. La prassi di costruire santuari *ad instar* fu inaugurata con il trasferimento di reliquie, come nel caso di Santa Croce in Gerusalemme a Roma[32]; o con costruzioni ispirate al sacello costantiniano, fatto erigere sulla tomba di Gesù Cristo, di forma rotonda e con copertura a *tholos*: opere di pietà e d'arte, la cui prassi continuò durante l'autunno del Medioevo e agli inizi dell'età moderna e la cui funzione è stata quella di aver tenuto vivo il ricordo del Santo Sepolcro[33]. In Umbria sono presenti Santuari 'ad instar sancti Sepulchri', ancorché tardivi e per la loro realizzazione ci si servì delle piante edite da fra Bernardino Amico da Gallipoli, come nel caso del santuarietto eretto all'interno della chiesa di San Bartolomeo di Foligno, dei frati minori dell'osservanza[34].

Questa tipologia di santuari già nel tardo-antico fu applicata anche alla basilica di San Pietro in Roma: santuari petriani dalla quale non solo rilevavano il nome dell'eponimo e spesso ne possedevano importanti reliquie, ma talvolta imitavano l'architettura della basilica costantiniana di San Pietro in Vaticano[35]. Importante esempio umbro di santuario petriano è la basilica di San Pietro, poco fuori Spoleto, costruita nel terzo decennio del secolo V dal vescovo Achilleo – successore di Spes – che, in più, dotò il santuario delle catene di san Pietro (figg. 6, 7). Scopo di questo santuario petriano fu – come si legge nell'iscrizione dettata dallo stesso vescovo – quello di suscitare nei fedeli la devozione verso il grande Pietro: "nessuno creda – recita il primo carme – che questa basilica sia un'*aula vuota* perché non raccoglie il corpo del martire, a cui è dedicata; il suo *venerabile sepulcrum* si trova nella grande Roma; quella però è solo la *domus corporis*, non è tutto il martire, di cui invero ciò che conta è il *meritum,* acquisito con il martirio, di godere la gloria dei cieli e questo merito è dell'anima, non del corpo il quale, dopo morte rimane racchiuso nei sassi e nel suo monumento, mentre l'anima va in cielo (*ad summum pergit in astra Deum*); e poiché il *totus martyr* è quello che sta in cielo, ricongiunto con Cristo, nel quale egli è vissuto in terra, ne consegue che la vera sede del martire è il cielo dove appunto lo raggiungono le preghiere dei fedeli a lui rivolte ed esaudite da Cristo per il suo potente patrocinio"[36]. Con questo carme, che riecheggia la teologia del martirio e del culto dei santi, dottrina delineata sin dal secolo II ed arricchita da papa Damaso, fa il paio un altro carme – di poco posteriore – opera di un modesto versificatore spoletino, dove si invita il pellegrino – diretto a Roma, o di ritorno dal pellegrinaggio romano – a guardare il monte che sovrasta la basilica – un ambiente che avrebbe dovuto richiamare al pellegrino il contesto ambientale in cui era collocata la basilica romana di San Pietro – dicendogli che "*eque Petri sede* – al pari cioè di Roma – egli doveva anche quivi sostare e pregare – *pone opem* – poiché come Roma, anche Spoleto possiede *meriti* petrini: lì il luogo del martirio, quivi le catene di Pietro (*vincla Petri*)"[37].

Altro esempio di transfert, ugualmente legato a Spoleto, è la chiesa di San Savino (Sabino) che Pietro vescovo di Pavia (730-43) fece erigere nella sua diocesi[38]. Narra Paolo Diacono che "Pietro, il quale, poiché era parente del re [Liutprando], era stato a suo tempo confinato in esilio a Spoleto dal re Ariperto. A lui, che si recava spesso a pregare nella chiesa del Beato martire Savino, lo stesso venerabile martire preannunciò che sarebbe stato vescovo a Ticino. Quando poi la profezia si realizzò, Pietro costruì su un proprio terreno, presso la città, una basilica dedicata al Beato martire Savino"[39].

Non è improbabile che Pietro, vescovo di Pavia (Ticino), abbia fatto erigere la chiesa di San Savino sul modello della basilica omonima spoletina, costruita sulla tomba del santo (figg. 8-10)[40]; anzi, il fatto che la volle fuori città, lascia intendere che ci sia stata la

volontà di ripetere persino le caratteristiche ambientali. Anche in seguito, nel costruire santuari su modello, si terrà conto della topografica del prototipo; tipico l'esempio delle grotte micaeliche dell'Italia longobarda: nell'introdurre, in una determinata località, il culto in onore dell'Arcangelo, spesso si sceglieranno grotte di altura, con acqua zampillante o stillante e, per la consacrazione dell'altare, si prelevavano dalla grotta garganica frammenti di roccia, ma di ciò appresso[41].

Nella cristianità occidentale siamo sufficientemente informati su ciò che accadeva a Roma in età paleocristiana presso le tombe degli apostoli Pietro e Paolo, ma anche nei santuari di alcuni centri demici del resto di Europa. Il Maccarrone ha studiato il pellegrinaggio agli apostoli Pietro e Paolo[42]; il Frutaz, il santuario spoletino dove si custodiva una reliquia petrina[43] e il Delaruelle, il santuario di Tours dove si venerava il corpo di san Martino († 8 novembre 397), vescovo della stessa città, divenuto poi il santo nazionale dei Franchi-Merovingi[44]. Gregorio di Tours († 594), nei *Miraculorum libri VIII* – una miscellanea agiografica dove si diffonde sui miracoli del Signore e dei santi – dedica un libro a *De virtutibus sancti Martini*[45]. Da questo scritto veniamo a sapere come Gregorio era solito predicare durante il pellegrinaggio alla tomba del santo; alla messa solenne poi teneva l'omelia durante la quale, oltre a spiegare il Vangelo, raccontava anche i miracoli del santo, e faceva infine opera di catechesi spiegando ai fedeli come è lo stesso Signore che agisce attraverso tutti i suoi santi. In ogni santo e nelle loro reliquie è presente una virtù, una forza immanente ed esplosiva della quale si constata l'efficacia, ma di cui si ignora la legge; questa *virtus* si sprigiona mediante un atto di fede; e il miracolo diviene così il segno per la fede. Quella di Gregorio è una teologia dell'incarnazione di Cristo che si perpetua qui in terra attraverso le reliquie, le quali hanno la funzione di rendere presente il santo che già abita in cielo. E la sua catechesi punta pertanto sulla fede, ancorché intesa come fede nella *virtus* del santo. Quanto all'accoglienza: il santuario, all'epoca di Gregorio, era gestito da monaci i quali, per intrattenere le folle, nel corso della lunga notte facevano vere e proprie celebrazioni presso la tomba del santo, le cosiddette *vigiliae,* durante le quali il clero cantava i salmi. I pellegrini vi assistevano tenendo in mano dei ceri; qualcuno si abbandonava al sonno e ad alcuni era dato ricevere sogni premonitori. All'alba si cantava il mattutino; poi si celebrava la messa, cantata dalla *schola* e il celebrante teneva un'omelia. Se nel frattempo accadeva un miracolo, la liturgia si sospendeva per dare l'annuncio alla gente. Il resto della giornata era un via vai di fedeli che sfilavano accanto alla tomba, e non c'erano liturgie. Di tanto in tanto, nel corso dell'anno, v'erano processioni ai vicini santuari e ai luoghi dove era vissuto il santo, e da Marmoutier, dove san Martino aveva fatto scavare un pozzo, talvolta si riportava a casa l'acqua, indubbiamente per usi terapeutici. Il santuario per molti era un'iniziazione alla carità: l'elemosina era uno dei riti del pellegrinaggio. L'occasione non mancava; dovunque stazionavano mendicanti, e Gregorio di Tours durante la predicazione ricordava ai fedeli anche questo dovere: l'elemosina veniva fatta al santuario e ai poveri, ai quali peraltro provvedevano anche i monaci, custodi del luogo sacro. In età carolingia nel servizio della tomba di san Martino di Tours e successivamente in altri santuari, ai monaci subentrarono i canonici, mantenuti dalle relative amministrazioni santuariali, dimoranti in abitazioni private e senza il voto di povertà; iniziarono così gli abusi, causa della crisi degli stessi santuari.

Monachesimo benedettino

La conversione in massa del mondo pagano ben presto abbassò il tono eroico dell'antica vita cristiana, così alcuni fedeli scelsero la via del deserto per mantenere altissimo il livello morale ereditato dall'era dei martiri. All'ideale del martirio cruento si sostituì così quello della vita ascetica. Patriarca del monachesimo orientale fu sant'Antonio abate

(† 356 ca); di quello occidentale, Benedetto da Norcia (480-547). San Benedetto, per aver riordinato il monachesimo d'Occidente, ebbe l'appellativo di *patriarca del cenobitismo occidentale*, mentre Paolo VI, il 24 ottobre 1964, lo ha dichiarato Patrono d'Europa[46]. Scolastica, sua sorella gemella, lo seguì nella via monastica: l'Umbria vanta pertanto l'onore di aver dato i natali a questi due grandi santi del monachesimo occidentale.

Il secondo libro dei *Dialogi*, opera di grande successo scritta da papa Gregorio Magno nel 593-94, cioè a una quarantina d'anni dalla morte del santo, è dedicato a san Benedetto[47]. Racconta papa Gregorio Magno che quest'uomo, "benedetto di nome e di grazia", nacque a Norcia. Giovanetto, fu dai genitori mandato a Roma per farlo studiare. Disgustato tuttavia della corruzione dei costumi della città, Benedetto, insieme alla nutrice, se ne fuggì per ritirarsi a Subiaco, "ricca di abbondanti acque". Abbandonata quindi la sua nutrice, si ritirò in una "stretta e scabrosa spelonca", inizialmente conosciuta solo da Romano, il monaco che lo assisteva, portandogli, di tanto in tanto, del cibo. Quivi Benedetto fu tentato dal demonio, sotto forma di un uccello piccolo e nero, un merlo. Benedetto vinse la tentazione "spogliandosi delle sue vesti e gettandosi nudo tra le spine dei rovi e le foglie brucianti delle ortiche". Si presentò a Benedetto la piccola comunità di eremiti che viveva nei dintorni, ed egli acconsentì di esserne l'abate. L'esperienza fu tuttavia breve, dato che quegli eremiti, rozzi e malvagi, tentarono di avvelenarlo, per cui Benedetto se ne ritornò alla sua grotta. Di lì a poco però fondò dodici monasteri, a ciascuno dei quali propose un proprio abate e molti nobili romani cominciarono ad accorrere per affidargli i propri figli. Tra costoro Gregorio ricorda Mauro e Placido, oggetto di miracoli del santo, episodi immortalati da *Magister Conxolus*, pittore della seconda metà del secolo XIII, che eseguì il ciclo con le storie di san Benedetto nella chiesa inferiore del Sacro Speco di Subiaco.

Intorno al 529 Benedetto se ne partì da Subiaco e si recò a Cassino, situato sul fianco di un monte, dove sorgeva un tempio dedicato ad Apollo e un bosco consacrato a Venere. Quivi giunto, dopo aver abbattuto il tempio pagano e distrutto il bosco, Benedetto eresse un oratorio dedicato a San Martino e costruì un altare in onore di san Giovanni. Ebbe così origine il celebre monastero, culla e centro dell'Ordine benedettino. Nel 542 vi si recò Totila, il re goto che, muovendo alla conquista di Napoli, aveva invaso la Campania e il Sannio. A Totila il santo predisse che di lì a dieci anni sarebbe morto.

Non lontano dal monastero di Cassino, lungo la valle detta Primarola, stazionavano due nobildonne che conducevano vita religiosa. Dopo la loro morte si ritirò quivi Scolastica, sorella dell'abate, animata dagli stessi sentimenti e divenuta forse superiora di quel monastero. Un giorno si recò a trovarla suo fratello con alcuni monaci e trascorsero insieme la giornata intera "nelle lodi di Dio ed in santi colloqui". Al calare della sera presero un po' di cibo per poi tornare al proprio monastero. Ma Scolastica disse a suo fratello: "non lasciarmi per questa notte, ma fermiamoci fino al mattino, a pregustare, con le nostre conversazioni, le gioie del cielo". Benedetto rispose che non poteva pernottare fuori del monastero; fu tuttavia trattenuto da una provvidenziale tempesta. Tornarono, all'indomani, ambedue al proprio monastero. Scolastica, tre giorni dopo, morì; era il 10 febbraio 547. Poco più di un mese dopo la seguì anche suo fratello Benedetto. Sei giorni prima della morte il santo si fece aprire la tomba; passò i restanti giorni in preda a una febbre altissima. Il sesto giorno si fece trasportare nell'oratorio, dove prese il viatico; quindi, "sostenendo le sue membra prive di forze, tra le braccia dei discepoli, in piedi, colle mani levate al cielo, tra le parole della preghiera, esalò l'ultimo respiro". Era il 21 marzo 547[48].

L'eredità di san Benedetto è la *Regola* (*Regula Monachorum*) che porta il suo nome e inizia con le parole "Ausculta, o fili, praecepta Magistri". Questo codice, iniziato a scrivere dietro incarico di papa Agapito (535-36) e redatto nel corso di cinque lustri (535-60 ca) – quindi oltre la morte di san Benedetto – è rimasto, fino al secolo XIII, l'unica

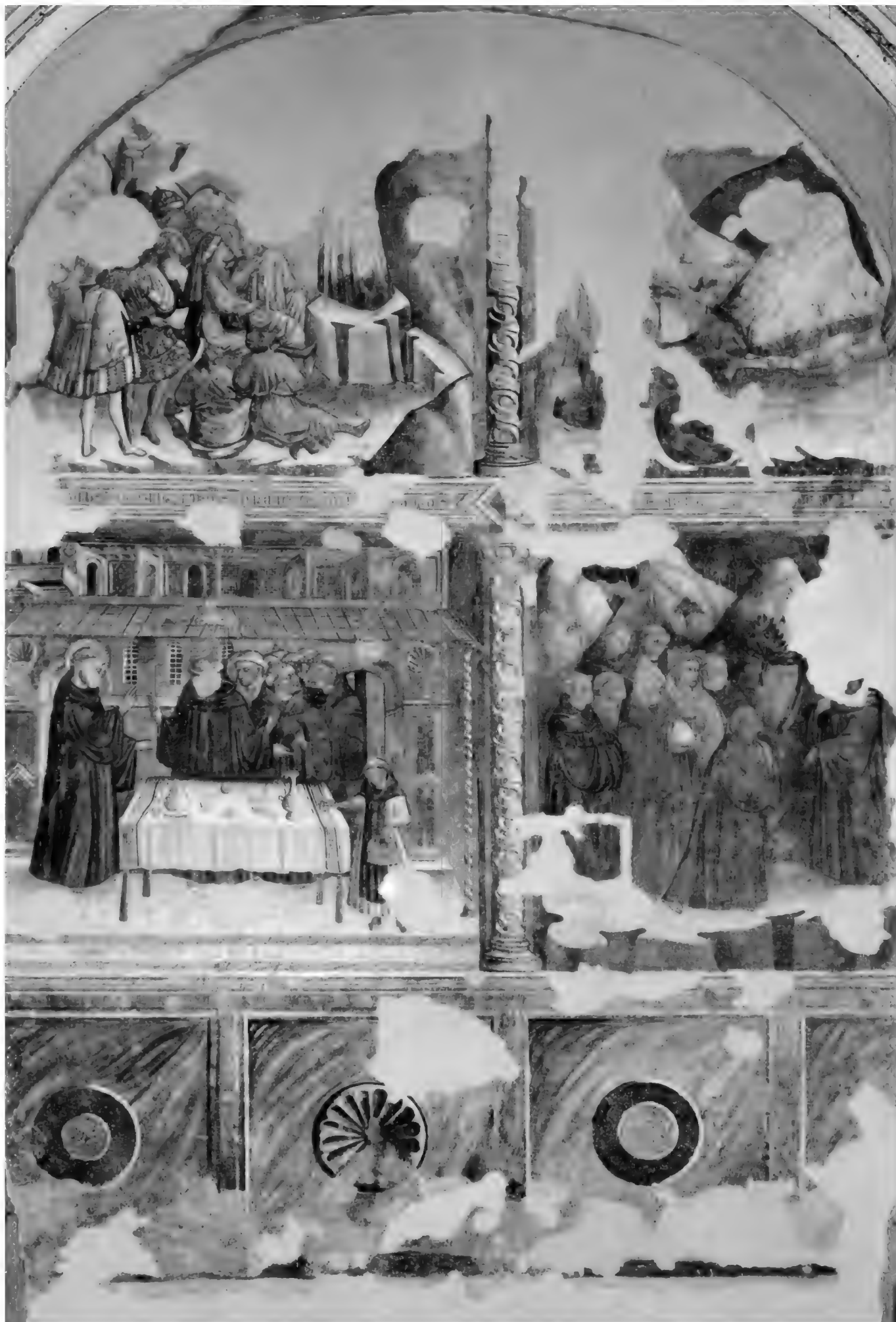
regola in vigore nei monasteri d'Occidente. In questa regola, che si rifà all'esperienza dei padri del deserto, viene utilizzata, per il prologo e i primi sette capitoli, la *Regula Magistri*, opera anonima di un italiano che la scrisse intorno al 535-40, nell'ambiente di Cassiodoro. La vita dei monaci riassunta nell'*ora et labora* ha come fine ultimo la gloria di Dio (*ut in omnibus glorificetur Deus*, Reg. LVII), per questo è tutta incentrata nella celebrazione del culto divino, compito principale della *schola dominici servitii*. Accanto alla celebrazione eucaristica, occuparono così un posto di rilievo le ore canoniche costituite dal canto dei salmi e di inni e dalla lettura della Sacra Scrittura.

A costituire l'*humus,* donde germogliò il monachesimo benedettino, sono i concetti fondamentali di uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio; nobiltà del lavoro; vanità delle ricchezze. Nel monastero non v'è infatti distinzione tra nobile e servo, tra romano e barbaro. Il monaco non possederà nulla in proprio e, oltre a fare orazione, attenderà al lavoro. L'unione della preghiera con il lavoro, considerato come un dovere accanto all'orazione, è appunto l'aspetto nuovo del monachesimo benedettino e la ragione della sua importanza anche civile. *Ora et labora*, il motto benedettino, è simbolo dell'unione dell'umano con il divino; dell'attività con la contemplazione e rappresenta la sintesi di quelle energie che hanno lentamente incivilito i barbari e preparato l'avvento della nuova civiltà e società medievale moderna[49].

Norcia diede i natali ai fratelli gemelli Benedetto e Scolastica, ma i loro corpi furono sepolti a Cassino. La città di Norcia, impossibilitata ad erigere un santuario "ad corpus", costruì, forse nel secolo XIII, il santuario della memoria sull'area di un edificio pubblico romano, ritenuto dimora dei genitori di Benedetto e Scolastica. La cripta di questo santuario, intitolato a San Benedetto e che si affaccia sulla piazza principale, reca frammenti di mura romane in "opus reticulatum", mentre la facciata, il portale laterale e la base del campanile appartengono alla fine del secolo XIV (fig. 11). Il portale è ornato da sculture: al centro della lunetta, una Madonna con Bambino tra due angeli adoranti e ai lati, entro due nicchie, le statue di san Benedetto e santa Scolastica. In questo santuario della memoria, probabilmente voluto dalla religione civica, mancano i segni del pellegrinaggio, a differenza della chiesa di Santa Scolastica, eretta in area extra urbana, in mezzo alla piana, sul luogo della casa materna dei santi gemelli. Questa fu affrescata fra Tre e Quattrocento con dipinti votivi (figg. 12, 13). Quindi, intorno alla metà del secolo XV, un seguace di Bartolomeo di Tommaso vi eseguì storie della vita di san Benedetto, in ventitré scene disposte su due registri con andamento bustrofedico. Le singole storie sono separate da finte colonnine tortili, mentre nella fascia sottostante corrono legende in volgare che illustrano l'episodio. Queste storie, che hanno inizio sulla parete lunga di destra, in alto verso il presbiterio e proseguono su quella corta di fondo, ci sono pervenute frammentarie. Vi si narra: 1 - Partenza di san Benedetto dalla casa paterna (*Quanno sanctu Benedictu se partì da Norsia*). 2 - San Benedetto lascia gli studi (*Quanno sanctu Benedictu se partì da lu studiu*). 3 - (nascosta; forse l'andata di Benedetto a Subiaco). 4 - San Benedetto riceve l'abito dal monaco Romano (*Quanno sanctu Benedictu fo bistidu da*[l monaco] *Romanu*). 5 - Un sacerdote porta il pranzo pasquale a san Benedetto (*Quanno lu prete* [portò il cibo] *a* [sanctu Bened]*ictu*). 6 - (nascosta; forse san Benedetto scoperto dai pastori). 7- San Benedetto predica al popolo che accorre dai paesi vicini (*Quanno sanctu Benedictu predicò a lu populu*). 8 - Tentazione carnale, dove il tentatore appare a san Benedetto sotto la forma di un merlo piccolo e nero (*Quanno sanctu Benedictu fu tentatu da la m*[erula]).

Si passa quindi al registro inferiore, proseguendo da destra verso sinistra: 9 - San Benedetto eletto abate dai monaci (*Quanno sanctu Benedictu fo chiamatu dalli monaci*). 10 - Miracolo del veleno mescolato nel vino dai religiosi che si erano messi sotto l'obbedienza di san Benedetto (*Quanno li monaci volliru atosecare sanctu Benedictu e lui benedicenno la tavula lu vitru crepò per menzu*). 11 - Mauro e Placido, della nobiltà romana, vengono portati da san Benedetto perché li educhi. 12 - Un monaco mai capace

Fig. 11. *Chiesa di San Benedetto, facciata, in lunetta: Madonna col Bambino fra angeli; ai lati due edicole con san Benedetto e santa Scolastica (sec. XIV), Norcia*

Pagine seguenti Figg. 12, 13. *Chiesa di Santa Scolastica, affreschi con Storie di san Benedetto, Norcia*

di stare in preghiera, perché distratto, viene frustato con una verga (*Quanno lu monacu non potia stare* [in preghiera] *lu bactia* [con una verga]). 13 - San Benedetto fa sgorgare l'acqua dal monte. 14 - A un Goto, che si era messo al servizio del monastero, mentre era intento a togliere rovi, sfugge di mano il falcastro che precipita nel fondo del lago sottostante; su richiesta del monaco Mauro, san Benedetto, recatosi sul posto, immerge il manico nelle acque e miracolosamente il ferro torna ad innestarsi sul manico (*Essenno caduta la ronca a uno so fante che tagliava le ligna nellu lacu puse lu sticcu ne l'acqua* [e il falcastro si riattaccò al manico]). 15 - Mauro salva il piccolo Placido dalle acque ([Mauro cammina sulle acque del] *lacu et tragesene Placitu che v'era* [caduto]). 16 - Funerali del monaco fuggitivo. 17 - Il corvo porta via a san Benedetto il pane avvelenato datogli dal prete Fiorenzo. 18 - Il prete Fiorenzo fa entrare nell'orto del monastero sette fanciulle nude per mettere in tentazione i discepoli di san Benedetto. 19 - Il terrazzo di casa, dove si trovava Fiorenzo, precipita e il prete muore sepolto da quelle rovine (*Quanno la casa* [cadde] *addossu allu prete e ucciselu per le peccata sua*).

Frammentarie le ultime quattro scene, poste sulla parete sinistra, in alto presso la controfacciata. Raccontano degli ultimi anni di Benedetto a Cassino: 20 - Il fratello del monaco Valentiniano, un uomo timorato di Dio che viveva nel mondo, contravviene al proposito di presentarsi sempre digiuno a san Benedetto. 21 - San Benedetto rimprovera Totila per la sua cattiva condotta e gli predice l'anno della morte. Parete di fondo, a destra dell'arco: 22 - Ultimo incontro di san Benedetto con sua sorella santa Scolastica. 23 - Transito di santa Scolastica[50].

Come si sarà potuto notare, gli episodi biografici propriamente detti prevalgono per numero sui prodigi, che pure ricorrono numerosi nel libro II dei *Dialoghi*. Da qui l'ipotesi che la funzione del ciclo sia stata catechetica e anagogica, uno strumento didattico per illustrare la titolare del tempio che, da tempo, svolgeva il ruolo di santuario della fecondità. Meta di processioni per la festa della titolare e di piccoli pellegrinaggi, santa Scolastica veniva invocata dalle donne sterili per avere un figlio, dalle puerpere per impetrare il latte e, dagli agricoltori, per la pioggia nei periodi di siccità[51].

Molte le chiese umbre, specie monastiche dedicate a san Benedetto, e non mancano monasteri dedicati a sua sorella Scolastica, si ignorano tuttavia quanti di questi edifici svolsero funzioni santuariali. A Spoleto, sulle pareti dell'ambulacro della cripta della cattedrale, lacerti di un antico ciclo pittorico, eseguito fra l'VIII e la prima metà del secolo IX e di recente riletto, hanno portato alla scoperta di un ciclo narrativo, con storie di san Benedetto: sei le scene individuate dove, tra l'altro, compaiono i nomi di *Benedictus* e Scolastica. Stando ad Andaloro questo ciclo, che si ispira alla *Vita di san Benedetto* contenuta nel II libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, "si attesta quale il primo e il più antico che si conosca [...] e anche più antico delle prime singole immagini di Benedetto che risalgono agli inizi del X secolo". Dopo questa sensazionale scoperta dell'Andaloro la cripta della cattedrale, tradizionalmente ritenuta di san Primiano, va indubbiamente riletta; stante il ciclo, non è improbabile che la decorazione sia stata eseguita per favorire il culto di una importante reliquia di san Benedetto, ivi esposta[52].

Nel terzo tomo delle *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, l'agiografo folignate Lodovico Iacobilli dedica un capitolo sulla presenza benedettina. Sotto il titolo, *Di sette ordini e sei congregazioni che militano sotto la regola di S. Benedetto che fiorirono nell'Umbria* lo Iacobilli elenca oltre duecento fondazioni, raggruppate secondo la seguente successione delle varie riforme benedettine: Specuense o Cassinese (93 monasteri), Cluniacense (11 monasteri), Camaldolese (46 monasteri), Cistercense (11 monasteri), Ordine di san Damiano (30 monasteri), Celestini (1), Vallombrosa (3 monasteri)[53]. Dopo di che l'Autore pone un catalogo di monasteri: cinquanta, disposti secondo l'ordine cronologico dell'asserita loro fondazione, molti dei quali svolgevano funzioni santuariali, o perché eretti su tombe di santi o perché custodivano insigni reliquie[54].

L'Umbria è una delle regioni italiane in cui persistente è stata la tradizione eremitica: aree privilegiate sono quelle comprese fra la Valle Spoletana e l'Appennino umbro marchigiano, cioè il territorio spoletino, assisano, perugino e nocerino. Le testimonianze eremitiche risalgono ai primi secoli del cristianesimo. Nell'agiografia della Chiesa spoletina, nelle sue leggende e tradizioni popolari ricorre frequentemente la figura del santo eremita. In questo territorio, in effetti, l'eremitismo ebbe inizio in età tardo antica.

È lo stesso papa Gregorio Magno a descriverci, con ricchezza di particolari, la forma di vita monastico-eremitica che si conduceva in Umbria. Dai libri III-IV dei *Dialoghi* apprendiamo che due furono i centri umbri più fecondi: Spoleto e Norcia, in seguito i due poli del monachesimo umbro. Ad informare papa Gregorio sull'ambiente spoletino era stata Gregoria, una monaca che si era trasferita a Roma, la quale aveva ricevuto l'abito religioso da Isacco il Siro[55]. Per l'ambiente nursino informatore fu invece il prete Santulo, della stessa Norcia[56].

Due i monasteri spoletini, quello di San Giuliano (fig. 14) e quello di San Marco evangelista. Racconta Gregorio che "nei primi tempi della discesa dei Goti abitava a Spoleto un uomo di santa vita per nome Isacco il quale visse fino agli ultimi anni dei Goti, conosciuto da molti dei nostri e specialmente dalla santa vergine Gregoria, la quale si trova ora qui in Roma presso la chiesa di Santa Maria in qualità di religiosa"[57]. Isacco era di origine siriaca; e la tradizione agiografica lo aggrega a quel movimento monastico orientale che si propagò nell'Italia centrale, da Roma a Ravenna. Stando a Gregorio Magno, Isacco sarebbe venuto dalla Siria a Spoleto, intorno al 530, dove fondò l'eremo di San Giuliano sul Monteluco; attorno a lui si era costituita una colonia di monaci siriaci, forse sfuggiti alla persecuzione dell'imperatore Anastasio (491-518). San Giuliano era un insediamento eremitico sul modello tipico delle laure di Palestina, con eremi sparsi sul Monteluco e non lungi dal cenobio principale, dove i monaci si riunivano per le funzioni liturgiche e altre adunanze. Sembra che le laure sul Monteluco siano state una quindicina. Molti di questi eremi, costituiti da grotte naturali, all'interno delle quali furono ricavati sedili, ripostigli e un giaciglio, in età moderna sono stati rimpiazzati da ville private, quelle che si vedono sul Monteluco[58]. Isacco era un contemplativo ed era solito di giorno e di notte rimanere a lungo in chiesa. Come lui, anche i suoi monaci erano dei contemplativi che vivevano in estrema povertà e praticavano la mendicità. I *Dialogi* parlano anche di un altro centro monastico spoletino, quello di San Marco Evangelista. Era stato fondato intorno al 535 dal monaco, Eleuterio, *senex pater*, di origine spoletina[59]. In Isacco e Eleuterio c'è una tendenza all'eccessiva ilarità e buonumore. Loro caratteristica è il loro fervore spirituale, mentre il loro potere taumaturgico, che non aveva nulla da invidiare a quello dei Padri del deserto, era la manifestazione naturale della virtù della *simplicitas*, la quale consiste nella scarsa domestichezza con la cultura scritta e nella stretta prossimità al mondo popolare, specie rurale.

L'altro centro monastico umbro ricordato nei *Dialogi* è quello impiantatosi nella Valle di Campli, lungo la Valle Arina, tra l'attuale abbazia di Sant'Eutizio e il valico di Ancarano. Si tratta di un territorio ricco di grotte naturali, attraversato da corsi d'acqua, posto non lungi da una "via del sale"[60]. Narra Procopio che, durante l'occupazione dei Goti, le popolazioni italiche si trovarono sotto l'oppressione d'ambedue gli eserciti: da una parte si vedevano private delle terre dai Goti, dall'altra spogliate d'ogni altro avere dall'esercito imperiale. Ogni nonnulla era pretesto a fieri maltrattamenti: la gente moriva d'inedia[61]. Fu appunto tra l'imperversare di tale desolazione che si costituirono colonie eremitiche nelle valli del Nera e dei suoi affluenti, presso Ferentillo, Castel San Felice e in Valle Castoriana. Racconta san Gregorio che a fondare un monastero in un luogo chiamato *Cample*, distante circa sei miglia dalla vetusta città di Norcia, era stato un padre venerando, di nome Spes.

Fig. 14.
Monastero di San Giuliano sul Monteluco, Spoleto

"Piacque a Dio onnipotente e misericordioso di preservarlo dall'eterno castigo mediante la sferza di una austera severità e dimostrandogli con una prodigiosa guarigione la predilezione che gli portava nell'atto stesso che severamente lo colpiva. Infatti egli fu provato per la durata di ben quarant'anni con una continua e perfetta cecità, non temperata neppure da un minimo barlume di luce. Mentre il venerando vegliardo gemeva nella privazione della luce esterna, neppur un istante soffrì la perdita della luce interiore, sicché mentre soffriva il castigo corporale, aveva l'anima inondata di un gaudio ineffabile nel possesso della grazia dello Spirito Santo. Erano già trascorsi quarant'anni dal dì che fu privato della vista, quando al Signore piacque di ridonargliela, avvisandolo in pari tempo che la sua fine era vicina, e ch'egli doveva apportare il conforto della sua parola di vita ai diversi monasteri ch'erano stati fabbricati tutt'intorno (*monasteriis circumquaque constructis*); e così, riacquistata la luce corporale, visitasse e arrecasse la luce dell'anima ai fratelli esistenti nella periferia. Ubbidì prontamente all'ordine ricevuto, fece un giro nei cenobii dei fratelli (*fratruum caenobia*), e insegnò loro quelle norme di vita ch'egli aveva appreso con la pratica (*agendo didicerat*). Dopo quindici giorni, compita

tale predicazione, fece ritorno al suo monastero ed ivi convocati i fratelli, circondato da essi, e ricevuto il sacramento del corpo e del Sangue del Signore, dato principio tutti in coro al mistico canto dei Salmi, e mentr'essi salmeggiavano, pregando rese l'anima a Dio. Tutti i frati presenti videro uscire dalla sua bocca una colomba, la quale attraversato, sotto i loro occhi, il tetto dell'oratorio, se ne volò al cielo; e dobbiamo credere – conclude S. Gregorio – che il Signore abbia voluto dimostrare in tal modo, con quanta semplicità di cuore lo aveva servito"[62].

Ciò che riferisce san Gregorio è quanto si sa di certo e di attendibile intorno alla vita e alla santa morte di Spes. La tradizione monastica, della quale è testimonio autorevole un antico codice del Martirologio di Usuardo, in uso presso il monastero di Sant'Eutizio, vuole che Spes, come il suo successore Eutizio, non fossero, come afferma lo Iacobilli, immigrati dall'Oriente, ma nativi di Norcia o del territorio norcino. Di Spes si dice che, prima di abbracciare la vita monastica, aveva condotto vita mondana e goduto di ricche sostanze, alle quali rinunziò, per darsi a vita di penitenza, distribuendole ai poveri[63]. Dalla relazione di san Gregorio, sopra riferita, risulta evidente che il genere di vita monastica che si praticava nella valle di *Cample* fin dal tempo di santo Spes, che ne fu il primo istitutore, si presenta già in una fase abbastanza evoluta, che ha molti punti di affinità con quella che si praticava nelle laure orientali. Infatti si accenna ad un numero considerevole di eremi e di cenobi che facevano corona a quello del fondatore, sparsi in sì ampia zona intorno ad esso, che il venerando Spes dovette spendere non meno di una quindicina di giorni per visitarli tutti. In molti casi forse si trattava di semplici caverne naturali, che nella zona tuttora abbondano, ma dovevano essere almeno adattate allo scopo dalla mano dell'uomo. San Gregorio, infatti, parlando di essi adopera, come per il cenobio di Santo Spes, le parole *fabricati*, e *monasterii*. Quanto poi al cenobio di Spes, dà notizia dell'esistenza di un oratorio, distinto dal monastero, e così ampio da accogliere insieme tutti i monaci della contrada facenti corona al santo patriarca morente.

A lui successe Eutizio al cui tempo la comunità monastica era distribuita in tanti piccoli eremi, alcuni costruiti in muratura, altri ricavati utilizzando le grotte[64]. Tale ci appare ancora ai nostri giorni il complesso monastico di Sant'Eutizio, fondato, stando alla tradizione, dallo stesso Eutizio sulla fine del V secolo. La chiesa, rinnovata nel 1190 per volere dell'abate Teodino I e completata nel 1236, sotto Teodino II – è quanto attestano le iscrizioni sul portale e sul rosone – custodisce dietro l'altare, al centro del presbiterio, il sepolcro di sant'Eutizio, ancor oggi meta di pellegrinaggi per la terapia delle malattie ischiadiche[65].

Nessuno di questi monaci era impegnato in attività pastorali. Il responsabile della comunità, Eutizio, non compiva miracoli, mentre uno dei suoi monaci, Fiorenzo, era riuscito ad addomesticare un orso e ne fece il custode del suo gregge. La cosa straordinaria fu che l'orso non solo conduceva e riconduceva dal pascolo il gregge all'ora consueta, ma anche quando l'orario ordinario cambiava, l'orso si atteneva regolarmente agli ordini di Fiorenzo. Invidiosi di ciò i monaci, suoi confratelli, decisero di uccidere quell'orso; essi però furono puniti con la lebbra, come per giusto castigo divino[66].

L'esempio di Fiorenzo è uno dei tanti che servono a descrivere l'amicizia di alcuni monaci con animali che erano stati così ammansiti al punto da osservare gli stessi orari che seguivano i monaci nelle diverse stagioni dell'anno. A questo ambiente taumaturgo, proprio del mondo monastico, con miracoli molto vicini al folklore, si contrappone, pur sempre nello stesso ambiente, uno scadimento della qualità del clero sia nella condotta morale, sia nella preparazione culturale. Papa Gregorio mette l'accento o esalta questi eremiti (originariamente dei profughi), in quanto li considera, da una parte, come argine alla prepotenza barbarica, un baluardo contro gli invasori; dall'altra, uno strumento di riforma dinanzi a un rilassamento della disciplina ecclesiastica. Si comprende perché

Fig. 15. *Abbazia di San Pietro in Valle, Ferentillo*

alcune chiese locali li abbiano scelti come patroni. Cito Foligno, che vanta di possedere il corpo di san Florenzio nella cattedrale e ne celebra la festa il 23 maggio[67].

Un terzo importante centro monastico, risalente però al periodo longobardo è quello di San Pietro di Ferentillo, voluto dai duchi di Spoleto come chiesa mausoleo del ducato, tanto è che vi furono sepolti Faroaldo I e Faroaldo II (figg. 15, 16). L'importanza di questo monastero per la storia dell'arte è legata al ciclo di affreschi con scene del Vecchio e del Nuovo Testamento, ciclo eseguito sulla fine del secolo XI-inizio XII, un testo unico in Umbria[68]. Ma non va dimenticato che quel luogo svolse il ruolo di santuario, in quanto vi si veneravano i corpi dei santi Lazzaro, primo abate del monastero e Giovanni monaco, assegnati dallo Iacobilli al VI secolo[69].

La seconda fioritura eremitica in Umbria si ebbe nel periodo compreso tra i secoli X e XIII. Il carattere saliente e comune dell'eremitismo in questo periodo è la polemica nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, e specialmente dei monasteri ricchi e potenti, per un'esigenza di povertà più integrale e di religiosità più intima. Questo moto riformatore, fortemente polemico, suscitò negli ambienti monastici e da parte della gerarchia ecclesiastica reazioni e critiche, che ebbero per oggetto alcuni punti caratteristici dell'esperienza eremitica: la mancanza di una regola codificata, lo scardinamento di chierici dalla loro chiesa per la scelta della solitudine, l'apostolato e la predicazione tra i rustici senza il consenso della gerarchia, lo stato laicale di molti eremiti. Pian piano, però, il monachesimo cenobitico fece sue queste esigenze ed assorbì l'esperienza eremitica, grazie soprattutto all'opera di san Romualdo e di san Pier Damiani. Per san Romualdo la persona e l'attività dell'eremita deve restare sottomessa al controllo dell'obbedienza, che è la salvaguardia dell'umiltà in mezzo alle austerità. I fondamenti della vita eremitica per san Romualdo sono: una povertà reale, l'autorità di un superiore e una pratica di vita comune. Siffatti principi troveranno attuazione concreta nell'esperienza camaldolese, in un rapporto dinamico tra eremitismo e cenobitismo e in un arricchimento reciproco.

San Pier Damiani, invece, nell'eremo di Fonte Avellana, ai confini tra Umbria e Marche, si sforza di concepire e di presentare l'esperienza eremitica come forma autonoma di monachesimo, non necessariamente correlata con la pratica cenobitica. Si richiama al monachesimo delle origini, precedente alla tradizione benedettina. Insistente è inoltre in lui il richiamo alla dimensione ecclesiale dell'eremitismo, cioè la concezione dell'esperienza eremitica come necessaria alla vita della Chiesa e quindi non isolata in se stessa. Comune ai due grandi riformatori è l'esigenza di una rigorosa pratica ascetica, soprattutto di una povertà rigida, quasi richiamo religioso alla società ecclesiastica, contaminata dal potere acquisito in epoca feudale.

Gli apporti che l'eremitismo diede alla spiritualità dei secoli X-XII, sono: l'esigenza della lotta al mondo, in ciò che ha di malvagio, per ottenerne la redenzione; quindi apostolato diretto; severa ascesi per raggiungere la contemplazione; ricerca di intimità religiosa al di fuori delle tradizionali strutture e istituzioni ecclesiastiche[70]. Queste linee di vita spirituale penetrarono in altri movimenti che sorsero in quel periodo così ricco di fermenti, dando l'avvio alla costituzione di comunità canonicali e monastiche, e contemporaneamente si sviluppò un risveglio del laicato.

Sulla fine del secolo XIII ci fu una ripresa dell'eremitismo irregolare che si protrasse fino al secolo XV, quando il movimento fu in gran parte assorbito dalle osservanze, specie francescane. Distinti dagli eremiti *regolari*, che cioè appartenevano a una determinata congregazione, gli irregolari potevano essere *religiosi*, cioè professi, ma di obbedienza vescovile; o *secolari*, cioè senza voti e a servizio di un eremo in aperta campagna, o di un oratorio solitario nei pressi di un centro demico. E potevano essere eremiti anacoreti, cioè solitari; eremiti *cenobiti*, che abitavano insieme; o eremiti *girovaghi*, quelli che rifiutavano la 'stabilitas' e a proprio piacere si spostavano da un eremo all'altro.

Gli ultimi secoli del Medioevo rappresentano, per dirla con Vauchez, l'età d'oro della santità eremitica. Egli distingue gli anacoreti di fine secolo XII e inizi XIII da quelli vissuti dopo il 1348, rimarcando il carattere elitario di quest'ultimi; e nota come gli eremiti "salvatici", appunto quelli secolari, abbondino nell'Italia centrale più che altrove[71]. Molti di questi, che si distinsero nell'ascesi o nel pellegrinaggio, appartennero al terz'Ordine francescano, o furono considerati come tali: Marzio da Gualdo Tadino († 1301); Giolo da Sellano († 1315 ca); Pietro Crisci da Foligno († 1323), Tommaso da Costacciaro († 1337), Festa di Spoleto (*ante* 1344): Tommasuccio da Nocera, detto pure da Gualdo, o da Foligno o da Siena († 1377 ca), Antonio Ungaro († 1398 ca), romita a servizio di un ospitale di Foligno; mentre sono considerati benedettini, Ventura da Pissignano († 1310), Angelo di Acquapagana († 1313), Angelo di Gualdo Tadino († 1324), Ugolino di Michele da Bevagna, venerato in Gualdo Cattaneo († 1350 ca), Vitale da Assisi († 1362 ca), Benedetto di Gavelli[72]; tanto per citare i più noti. I loro sepolcri furono a lungo meta di pellegrinaggi per implorare grazie e taluni di questi santuari continuano ad essere frequentati anche ai nostri giorni. Il filone di santità laica, incentrata sull'ascesi e sulla *peregrinatio religiosa*, prosegue anche nei secoli successivi, ma la maggior parte di questi asceti, modelli di santità della religione popolare, è del tutto obliterata e solo raramente è dato trovare qualche frammento nei necrologi. L'austerità di vita degli eremiti, in particolare le aspre penitenze, come la disciplina prolungata, l'indossare il cilicio e l'andare scalzi in tutte le stagioni, l'ascesi alimentare e la vita di preghiera hanno sempre colpito il popolo, che costantemente ha loro attribuito un dominio sulle forze della natura, ma soprattutto li ha ritenuti e li ritiene dei guaritori efficaci cui poter ricorrere per essere liberati da ogni genere di male; così, mentre erano in vita, ci si recava all'eremo per avere l'imposizione delle mani da parte dell'eremita; e una volta morto e inumato nella stessa cella si voleva toccare la sua tomba o bagnarsi con la sorgente cui aveva attinto l'eremita, ora acqua terapeutica che affianca il santuario. Vero è che questi incontri con il romita davano anche l'occasione per un contatto pastorale. I santi non esitavano a toccare questioni morali, le più intime, giungendo persino a subordinare la guarigione richiesta dai fedeli all'adempimento di onerose pratiche, come la riconciliazione con i nemici[73].

In età moderna molti anacoreti, custodi di santuari, vengono riconosciuti dai fedeli come gli eredi spirituali della santità eremitica che aveva affascinato l'uomo del Medioevo. Costoro non si limitano infatti a fungere da sagrestani o da campanari specie dei santuari rurali – il ruolo che appunto ufficialmente veniva loro riconosciuto dalla gerarchia – ma, per i fedeli, essi erano i guaritori e gli intercessori; anzi, in una società più gerarchizzata che organizzata, costoro erano gli uomini tutto fare: messaggeri, negoziatori, censori dei costumi. Gli eremiti erano a servizio dei villaggi, dei pellegrini, dei malati, dei morti; con funzioni spirituali e temporali, il più delle volte praticoni, con venature di magia. Qualificati o meno, godevano di un notevole prestigio e rappresentavano per la comunità un'autentica necessità. E quando non c'erano vocazioni si cercava di suscitarle in paese, o si andava alla ricerca altrove[74].

Fig. 16. *Abbazia di San Pietro in Valle, abside destra con il sarcofago detto di Faroaldo II, Ferentillo*

Santuari micaelici 'ad instar' e santi sauroctoni

In concomitanza con la ripresa del movimento eremitico del secolo XI si verificò, specie dopo la consacrazione del santuario garganico avvenuta nel 1021, una capillare diffusione di santuari micaelici 'ad instar Gargani' la cui custodia fu affidata a comunità di eremiti che in un prosieguo di tempo furono istituzionalizzate, di norma con regola benedettina[75].

Gli angeli sono puri spiriti e i santuari eretti in loro onore sono legati non a reliquie,

ma a epifanie: grande successo ebbero quelli dedicati all'arcangelo Michele, detto anche Arcangelo o Angelo, cioè l'Angelo per eccellenza. Tre, in Occidente, sono i luoghi sacralizzati dalle sue apparizioni: Monte Sant'Angelo in Puglia, Castelsantangelo a Roma e Mont-Saint-Michel in Normandia. È quanto afferma la *Legenda aurea* che il domenicano Iacopo da Varazze scrisse intorno al 1260[76]. All'epoca, il pellegrinaggio a Monte Sant'Angelo al Gargano che, durante l'alto Medioevo, aveva conteso il primato con le stesse tombe degli apostoli Pietro e Paolo, si era già notevolmente ridimensionato. Nel frattempo però la grande devozione all'Arcangelo del Gargano aveva dato origine a santuari *ad instar*, centri di culto sul modello garganico che, a loro volta, avevano dato luogo ad altrettanti itinerari devozionali: un reticolo di strade con tante 'stationes' micaeliche che, dalle più sperdute contrade, conducevano alla via maestra, la via per eccellenza al santuario, detta *Angelus*, o via *francesca*, in quanto in gran parte coincideva con la via iacobea, e che univa i due poli del culto micaelico, il Monte Gargano – luogo della più antica epifania dell'Arcangelo in Occidente – con le Mont-Saint-Michel au péril de la mer in Normandia, luogo di una successiva epifania e comunque partecipe della stessa *virtus* del santuario garganico[77].

I primi attestati di questi santuari *ad instar* si hanno nell'*Itinerarium Bernardi monachi* dell'867[78]. Finché, nei secoli X-XII, detti santuari micaelici 'ad instar Gargani' divennero di moda. Chiese-grotte, simili a quella garganica, poste su di un'altura, lungi dai centri demici e in posizione strategica rispetto alla viabilità, la loro scelta topica obbediva a norme canoniche impartite, stando a Beleth, uno scrittore del XII secolo, dallo stesso Arcangelo, subito dopo la sua apparizione sul Gargano[79]. Per la scelta di questi luoghi di culto furono determinanti due componenti ritenute essenziali, la grotta e la relativa 'stilla', così che quasi tutti i santuari micaelici vennero ricavati in grotte naturali fornite di vere e proprie sorgenti d'acqua, come al santuario di Khonai, in Asia Minore[80]. In mancanza ci si accontentò di infiltrazioni dalla falda freatica, stille raccolte – come al Gargano – in apposite vasche e utilizzate per scopi terapeutici: in primo luogo per la terapia degli uomini ma anche per combattere le epizoozie del bestiame[81]. Ne consegue che il nuovo santuario che si voleva dedicare all'Arcangelo, per partecipare della *virtus* garganica, possibilmente doveva essere dotato di una reliquia – un frammento di roccia prelevata dalla grotta del Gargano – e comunque doveva esser *ad instar* del santuario garganico – espressione che si legge nella *Chronica s. Benedicti Casinensis* e che ha valenza sacrale[82].

Alcuni di questi santuari micaelici, largamente diffusi nell'Italia centro-meridionale, furono di ambito regionale, altri di stretto ambito locale. Nel passaggio dalla cultura dominante silvo-pastorale a quella comunale e mercantile, il culto micaelico cominciò a venir meno e i relativi santuari, in un prosieguo di tempo, furono obliterati. Il che fu anche favorito dalla gerarchia ecclesiastica, preoccupata per le possibili devianze di una smoderata devozione verso san Michele la quale, del resto, già in età apostolica aveva dato luogo a un culto superstizioso per cui san Paolo, scrivendo ai Colossesi, ribadì l'inferiorità degli angeli rispetto a Cristo (Col 2, 18-19).

Si ignora quando iniziò il flusso di pellegrini umbri al Gargano; siamo invece ampiamente informati sulla sua lunga durata: dai *Notarili* umbri si deduce che si continuava a praticare l'*iter magnum* – il pellegrinaggio che, passando per Roma, aveva come meta il Gargano – ancora fra Tre e Quattrocento, quando altrove non era più di moda[83]. Una delle ragioni per cui la venerazione per l'Arcangelo e il relativo pellegrinaggio garganico, rimasero fortemente radicati in alcune regioni dell'Italia centrale fu la transumanza, fenomeno che, fino all'età moderna, collegò Marche e Umbria con la Puglia, tramite l'Abruzzo e il Molise; e queste, sempre tramite l'Abruzzo e il Molise, con il Lazio Viterbese e Pontino[84]. La conseguenza del culto all'Arcangelo fu un pullulare di chiese e di santuari micaelici[85]. Quasi tutti i santuari micaelici che ebbero successo furono gestiti da

eremiti e laddove si stanziarono piccole colonie di solitari queste ebbero esiti istituzionali diversi. Così gli eremiti di San Michele in Val di Susa, istituzionalizzati con regola benedettina, ebbero rapporti con il movimento cluniacense[86]. Gli eremiti di Sant'Angelo di Volturino, nei pressi di Ascoli Piceno, diedero invece vita – con l'assenso di Gregorio IX (1234) – alla Congregazione degli eremiti di san Benedetto, ordine monastico sconosciuto altrove[87]. Gli eremiti di Sant'Angelo *de Gruttis*, nel territorio di Foligno, furono invece sottomessi all'abbazia di San Salvatore in Val di Castro, della congregazione camaldolese[88]. Questo santuario micaelico *ad instar*, sorto nel secolo XI, è giunto sino ai nostri giorni conservando l'originario impianto (figg. 17, 18). Nel periodo della massima devozione all'Arcangelo dovettero essere numerosi i santuari micaelici *ad instar* operanti

Figg. 17, 18.
Santuario di Sant'Angelo de Gruttis (ora della Madonna del Soccorso), veduta dell'esterno e dell'interno con il particolare del pozzetto con l'acqua terapeutica, Foligno

Pagina seguente
Fig. 19.
Santuario di Sant'Angelo de Gruttis (ora della Madonna del Soccorso), Madonna della Misericordia, affresco (sec. XVI con ridipinture del sec. XIX), Foligno

in Umbria; ma i pochi giunti sino ai nostri giorni hanno subito pesanti modifiche e soprattutto hanno mutato titolo: alcuni, in un prosieguo di tempo, furono dedicati alla Madonna, la quale ha sconfitto il dragone (Gen 3, 15) che poi san Michele ha relegato nelle viscere della terra, prigione da dove però il maligno, di tanto in tanto, esce tramite le caverne e insidia gli uomini. È il caso appunto di Sant'Angelo *de Gruttis* che nel secolo XIX fu riscoperto e dedicato alla Madonna del Soccorso (fig. 19), pur continuandovi il pellegrinaggio nelle due scadenze micaeliche, 8 maggio (*dies festus* dell'*inventio*) e 29 settembre (festa della *dedicatio*)[89]; simile la vicenda del santuario micaelico di Rocca Sant'Angelo di Assisi, oggi Santa Maria della Rocchicciola (fig. 20). Altri furono dedi-

Fig. 20. *Santuario di Santa Maria della Rocchicciola, interno con affreschi votivi che rimandano a un precedente culto micaelico, Assisi*

Fig. 21. *Abbazia di San Felice di Narco, Castel San Felice*

cati al Salvatore – in quanto nato in una grotta: "natus est hodie Salvator [...] in praesepio" (Lc 2, 6)[90]. Altri infine a santi terapeuti come nel caso di sant'Eustachio di Domora[91]. Altri a santi sauroctoni. Emblematico è il caso di san Mauro e di suo figlio san Felice, eremiti della Valnerina – che, come Michele sconfissero, in Val di Narco in quel di Spoleto, drago e conseguente malaria[92].

Mauro, originario della Siria, lasciata la moglie in patria e giunto con il figlioletto in Val di Narco, non aveva ancora iniziato a costruire l'eremo quando la popolazione circostante, conosciutane la santa vita, lo supplicò di liberare quella terra dal drago che, con il suo fiato, ammorbava l'aria. Mauro si mise allora a pregare. Avvertito da un angelo che la sua preghiera era stata esaudita, si recò nei pressi del fiume Nera, dove aveva deciso di costruire l'eremo: aveva con sé un bastone e un arnese di ferro, atto a incidere la pietra. Giunto sul luogo dove stazionava il drago, piantò in terra il bastone che subito gettò foglie; quindi cominciò a tagliare la roccia quando, all'ora di pranzo, la nutrice gli venne a portare il cibo. A un tratto questa si accorse che la seguiva – camminando lungo il fiume – il figlioletto Felice. Questi, ad un tratto, colpito dal fetore del drago, cominciò a gridare: "Padre, il fiato del drago sta per ucciderci!". A questo punto Mauro, visto

il dragone che, eruttando fiamme dalla sua bocca e una nuvola nerissima dalle narici, stava per assalire i due, lo affrontò col ferro che aveva in mano e, con l'aiuto di Dio, uccise quel dragone pestifero, gettandone la carcassa nel fiume, dove si disfece, mentre il sangue del mostro si disperse nel Nera, per tre giorni e tre notti. Il primo miracolo verificatosi, subito dopo l'uccisione del drago, fu la resurrezione di un bambino morto, impetrata però da Felice figlio di Mauro. Narra la *Vita* che una vedova, cui era morto l'unico figlioletto, si recò dai due eremiti dicendo loro: "Voi, che avete ucciso il dragone, per la misericordia di Dio potete anche risuscitare mio figlio". Allora il giovane Felice si raccolse in preghiera e ottenne da Dio la risurrezione di quel bambino. Di lì a poco però lo stesso Felice, insieme alla sua nutrice, si ammalarono "tremoribus et frigore febris" e, ricevuti gli ultimi sacramenti, ambedue spirarono. Era il 16 giugno. I loro corpi furono sepolti "iuxta fluvium qui dicitur Narcus", dove Mauro in seguito eresse la chiesa di San Felice[93].

La parte centrale di questa *legenda* è raffigurata sul fregio a bassorilievo che decora la facciata della chiesa di San Felice, di fine secolo XII (figg. 21-23). Il racconto si svolge

Fig. 22. *Chiesa di San Felice di Narco, interno, a destra San Michele Arc. e san Mauro che uccide il drago, affreschi (sec. XV), Castel San Felice*

Pagine seguenti
Fig. 23. *Chiesa di San Felice di Narco, facciata, particolare, fregio del bassorilievo con la Storia dei santi Mauro e Felice, Castel San Felice*

Fig. 24.
Chiesa di San Crescentino, santuario polivalente, la Flagellazione, particolare del ciclo di affreschi di Luca Signorelli (sec. XVI), Morra

in quattro scene. Al centro Mauro che, avvertito da un angelo, si reca nei pressi del fiume dove, il suo bastone di pino, appena piantato in terra, subito inizia a gettare foglie. Segue, alla sua destra, l'uccisione del dragone, fuoriuscito dalla grotta e additatogli dal figlio Felice. La storia si conclude, a sinistra, come il miracolo della resurrezione del bambino ad opera di Felice[94]. All'interno della chiesa, tra i lacerti del ciclo pittorico della parete destra, si vede l'immagine di un adulto – indubbiamente san Mauro – che uccide il drago[95]. Ma a riscuotere maggiore devozione fu suo figlio Felice, chiamato in Valnerina con il diminutivo di san Fele e rappresentato come un giovinetto che tiene a guinzaglio un piccolo drago. Immagini di san Felice si trovano in varie località della Valnerina: a Biselli, nella chiesa di San Leonardo (affresco attribuito allo Sparapane ed eseguito intorno al 1530); nella chiesa di Santa Maria di Arrone (affresco del sec. XVI, di recente emerso dallo scialbo); nella chiesa di Colle di Avendita (Comune di Cascia), dove ben tre sono le repliche del santo, invocato come patrono; una riprova della persistenza dell'antico patrocinio contro le febbri malariche, del resto ancora attestato nel secolo XVII da Lodovico Iacobilli[96].

La lotta del santo contro il drago è un *topos* agiografico che ricorre in numerose *legende*, per rimanere in Umbria cito quella di san Senzia, confessore venerato a Spoleto. Stando alla *legenda* – composta a Blera (Bieda) tra il VII e l'VIII secolo – e importata forse nel secolo XII a Spoleto – l'eroe sconfisse in quest'ultima città un drago-simbolo della malaria – il quale continuamente fuoriusciva da una gotta e, sullo stesso sito, consacrò un "fontem baptismatis"[97]. Questo luogo coincide con il colle Ciciano, già sacro all'Arcangelo[98]. Alla stessa tipologia appartiene la *legenda* di *Crescentinus*, martire di Città di Castello in onore del quale, nei pressi di Morra, quasi ai confini con il territorio di Cortona, fu eretto un santuario, rinnovato in tempo di peste almeno due volte (1420 e 1507). La pietà dei fedeli ha lasciato in questo santuario numerosi ex voto, espressione di fede e di arte. Di elevato pregio artistico sono gli affreschi eseguiti dal Signorelli (1445-1523) nei primi anni del Cinquecento e rappresentanti la *Flagellazione* (fig. 24) e la *Crocefissione*. Allo stesso sono stati attribuiti gli altari con la Madonna di Loreto, *Imago pietatis* e la Madonna del Latte, temi tutti legati alla grande pandemia: il dragone che, uscito dalla tana nel 1348, con un ciclo di 12-13 anni periodicamente infestò l'Europa, mietendo ovunque numerose vittime[99].

Le Goff ritiene che lo scontro santo/drago abbia assunto, nel corso dei secoli, significati diversi, atteso il fatto che il termine drago può significare il serpente tentatore della Genesi, l'incarnazione del male del mondo – tale il drago dell'Apocalisse – o il più grande degli animali che lascia le caverne, in cui si nasconde, per volare nell'aria e la cui forza risiede nella coda[100]. Il che spiega anche perché il culto di santi sauroctoni possa aver sostituito, in santuari rupestri o in grotte, un precedente culto all'Arcangelo.

I santuari mariani

Con lo sviluppo di una cristologia, vieppiù attenta all'umanità di Cristo, venne acquistando, a partire dal secolo XII, un'importanza sempre maggiore il culto della Madonna: all'epoca appaiono i primi santuari mariani che ben presto si moltiplicheranno in tutte le regioni, paesi, villaggi: un proliferare di santuari, regionali e locali, la cui storia si è iniziata a scrivere da non molti anni a questa parte. L'origine di questi santuari è legata a reliquie, ad apparizioni, a ritrovamenti di statue o immagini convalidate poi dell'autorità ecclesiastica; e non mancano casi di acculturazione, come nel caso di San Ponziano, santuario martiriale – posto ai piedi della grotta micaelica di Colle Ciciano – dove di certo, a partire dalla seconda metà del secolo XV, malaria e anemia mediterranea si curavano con l'olio prelevato dalla lampada che ardeva a fianco del simulacro della Vergine (fig. 25), posto nell'absidina della cripta di fronte all'entrata. È quanto tra l'altro attestano gli affreschi che ne adornano le pareti – Madonne in Trono e santi terapeuti, ivi compreso il beato Simoncino, il bambino trovato ucciso a Trento, il 25 marzo 1475, giorno di giovedì santo, presso una casa di ebrei (figg. 26-28) – nonché le tavolette votive un tempo ivi esposte e di recente trasferite all'interno del monastero[101].

Con il ritorno in occidente dei primi crociati, il culto delle reliquie, ormai entrato nella vita religiosa, assunse una nuova importanza, facendosi – per dirla con Alphandéry e Dupront – "strumento di rinascita per una spiritualità venuta dall'Oriente"[102]. Mentre quasi in parallelo, a cominciare proprio dalla Francia – dove, dall'epoca del *Capitolare de imaginibus*, avallato dal sinodo di Francoforte (794) e dal concilio di Parigi (825), le autorità avevano preso una posizione rigida sulla questione del culto da prestarsi alle immagini[103] – si verificò una splendida fioritura di statue. Queste erano rappresentazioni simboliche della Madonna o del santo, il che comportò una rivoluzione sconosciuta in Oriente: il passaggio dal culto dell'immagine dipinta a quella tridimensionale, appunto alla statua che, grazie anche alla presenza di reliquie – le più antiche furono *statue reli-*

Fig. 25. *Chiesa di San Ponziano, cripta, abside sinistra, Spoleto*

Fig. 26. *Chiesa di San Ponziano, cripta, particolare degli affreschi votivi (sec. XV), con l'immagine di bambini colpiti dall'anemia mediterranea, Spoleto*

Figg. 27, 28. *Chiesa di San Ponziano, cripta, due ex voto con il beato Simoncino di Trento, rappresentato come terapeuta dell'anemia mediterranea e con gli strumenti della passione (sec. XV), Spoleto*

quiario – svolse un ruolo del tutto simile a quello dell'icona in Oriente, quello di rendere presente il mondo invisibile e di fungere, per usare un'espressione di san Giovanni Damasceno, da "canale della grazia con virtù santificatrice"[104]. Con la venerazione delle statue di Cristo in croce – celebri le Maestà di Catalogna e i Santi Volti d'Italia[105] – della Madonna e dei santi iniziò il divario tra "la foi savante et la foi populaire", o meglio tra "la foi des villes et la fois des champs" e il culto popolare compì così un percorso diverso da quello liturgico[106]. La gerarchia intervenne non per proibire, ma per giustificare il nuovo indirizzo[107].

Pur continuando a riscuotere successi le tombe degli apostoli – in particolare quella di Pietro cui Gesù diede il potere delle Chiavi e quella di san Giacomo Maggiore, uno dei tre apostoli scelto dal Maestro per contemplare il miracolo della Trasfigurazione – ci fu così in Occidente un proliferare di santuari finché quelli mariani, nel giro di tre secoli, si imposero su tutti gli altri.

Fig. 29. *Basilica, santuario mariano e francescano, facciata, Santa Maria degli Angeli*

Pagine seguenti
Fig. 30. *Basilica, santuario mariano e francescano, Porziuncola, Storie del Perdono, pala di Prete Ilario (1393), Santa Maria degli Angeli*

Pochissimi i santuari mariani della prima stagione giunti fino ai nostri giorni. Vi si veneravano statue cave che proclamavano la regalità della Madonna in trono o icone. Uno dei santuari mariani è appunto la Porziuncola, legato, a quanto sembra, a una statua, sostituita poi da una icona e a reliquie portate in occidente da pellegrini: è quanto si apprende dal racconto di fondazione, riferito da Salvatore Vitale (fig. 29)[108].

La vergine Maria avrebbe poi rivelato a san Francesco d'Assisi (24 giugno 1182-3 ottobre 1226) che questo "devotissimo tempio, quasi nel cuore dell'Umbria", stava per divenire uno dei santuari al mondo da lei più amati[109]. La fortuna di questo santuario mariano è appunto legata al Poverello d'Assisi. Il santo, terminata la riparazione di questa chiesina, vi esercitò l'ufficio di eremita custode: "portava l'abito eremitico allora in uso, un bastone tra le mani, i piedi calzati e ai fianchi una cinghia"[110]. Si fece allora attento ai bisogni degli uomini – emblematico è l'incontro con un lebbroso cui il santo baciò la mano e da cui il lebbroso ricevette il bacio della pace[111] – mentre, in qualità di penitente, compì pellegrinaggi: di certo si recò alla tomba dell'apostolo Pietro[112]; ma Bartolomeo da Pisa, sul finire del Trecento, nella sua famosa opera, *Conformità della vita del beato Francesco alla vita del Signore Gesù*, parla di pellegrinaggi di Francesco a Monte Sant'Angelo sul Gargano, a Santiago di Compostella e a San Nicola di Bari – all'epoca i più grandi santuari della cristianità occidentale – pellegrinaggi sui quali però le *Fonti Francescane* tacciono[113].

Quindi, tra il 1208 e il 1209, allorché durante la celebrazione della messa udì le parole rivolte da Gesù nel Vangelo ai discepoli inviati a predicare (Mt 10, 9-10), lasciò l'abito eremitico e iniziò con letizia a mettere in pratica quei consigli per cui "depose subito le cose che aveva doppie, non usò più bastone o calzature o sacco da viaggio o bisaccia; si fece poi una tunica molto rozza e disadorna, gettò via la cintura e la cinse con una corda"[114], mentre, come predicatore, cominciò a percorrere le strade del mondo. Ad arricchire la sacralità della Porziuncola, residenza canonica del nuovo Ordine dei frati Minori, sopravvenne il Perdono, l'indulgenza plenaria che lo stesso Francesco, mediante l'intercessione della Madonna, impetrò – forse nel 1221 – da Gesù Cristo durante una visione avuta nel piccolo sacello della Porziuncola, indulgenza che fu poi ratificata da papa Onorio III e promulgata da Francesco, presenti sette vescovi dell'Umbria. Questa storia meravigliosa è narrata nel polittico eseguito per la Porziuncola, nel 1393, da Prete Ilario. È un libro per immagini dove, al popolo che non sapeva leggere, viene raccontata, in sei scene, la storia del perdono che si lucra nel santuario della Porziuncola (fig. 30). Quivi compare una delle rare immagini che rappresentano Francesco pellegrino. È la seconda scena che narra di Francesco il quale, dalla sua cella, accompagnato da due angeli, si reca al santuario della Porziuncola, dove avrà la visione della Madonna e di Cristo da cui otterrà il grande privilegio del Perdono. San Francesco, estatico e sorridente si lascia condurre per mano, mentre sotto i suoi piedi risplende un magnifico tappeto di seta multicolore. Al di là del rimando immediato – l'indulgenza detta anche perdono – la scena allude e a Francesco pellegrino e all'azione missionaria sua e dei suoi frati minori[115].

Funzione della Porziuncola, e dei tanti eremi amati da Francesco – dalle Carceri di Assisi (figg. 31, 32) alla Verna, a quelli della Valle Reatina, per citare i più celebri santuari sanfrancescani[116] – fu quella di temperare la predicazione con la contemplazione. Si tratta della cosiddetta via media, di cui si parla nella *Vita Prima* di Tommaso da Celano, riferendo un episodio accaduto nei pressi di Spoleto in un viaggio di ritorno di Francesco e dei suoi compagni da Roma. Entrati nella Valle Spoletana, alla vista di Monteluco, popolato di romitori, i frati si andavano interrogando "se dovevano svolgere la loro vita tra gli uomini, o ritirarsi negli eremi. E Francesco, che, non fidandosi mai di sé stesso, in ogni decisione cercava ispirazione da Dio nella preghiera, scelse di vivere per Colui che morì per tutti ben consapevole di essere stato inviato da Dio a conquistare le anime che il diavolo tentava di rapire"[117].

Fig. 31. *Eremo delle Carceri, Assisi*

Fig. 32. *Eremo delle Carceri, il rifugio di san Francesco, Assisi*

San Francesco d'Assisi

Narra Tommaso da Celano che il Poverello d'Assisi, ascoltato in Santa Maria degli Angeli il Vangelo della "missione degli apostoli" e il commento del sacerdote, secondo cui i discepoli di Cristo devono soltanto predicare il regno di Dio e la penitenza, "subito, esultante di Spirito Santo esclamò: questo voglio, questo chiedo, questo bramo di fare con tutto il cuore!"[118].

Se le *Fonti Francescane* sono particolarmente avare sui probabili pellegrinaggi effettuati da san Francesco quando era ancora penitente, ci parlano invece del bisogno impellente che il Poverello d'Assisi ebbe, sin dagli inizi della conversione, di predicare con la parola e con l'esempio "la buona novella ad ogni creatura". L'imperativo *predicate* – che ricorre in Mc 16, 15, e Mt 28, 19-20 – è un verbo che viene dal latino *praedicare* ed è

legato alla parola *Preco*, cioè araldo. E Francesco, "Araldo di Dio, degno di essere amato da Cristo, imitato da noi e ammirato dal mondo"[119], volle iniziare la missione nella stessa chiesa dove aveva appreso i primi rudimenti cristiani, la chiesa di San Giorgio, dove avvenne anche la sua prima sepoltura; egli "prima di comunicare la parola di Dio al popolo, augurava la pace, dicendo: 'Il Signore vi dia la pace!'. Questa pace egli annunciava sempre sinceramente a uomini e donne, a tutti quanti incontrava o venivano a lui"[120]. E sin dagli inizi Francesco volle estendere questa sua missione anche agli animali, con l'intento di riportare uomini e animali all'armonia dei primi giorni del paradiso terrestre. Si pensi alla predica di Bevagna, dove assistettero "uccelli d'ogni specie, colombe, cornacchie e monachine [corvi]" che invitò a lodare Dio; "e gli uccelli manifestarono il loro gaudio secondo la propria natura"[121]. Mentre a Roma il Poverello d'Assisi, rifiutato dai romani, se ne andò ad annunciare Cristo agli animali bruti e agli uccelli dell'aria, "una moltitudine d'uccelli d'ogni specie che si diceva di non averne mai visti da quelle parti". San Francesco li ammonì perché "almeno loro, che erano creature senza ragione, si guardassero dal trascurare la parola di Dio, dal momento che gli uomini, dotati di intelligenza e di discernimento l'avevano a noia. Gli uccelli, levando i colli, volgevano verso di lui le testoline e il viso, come se lo capissero. Francesco li esortava a glorificare e a lodare Iddio, che li aveva creati e li nutriva, con i loro trilli e le loro voci"[122].

Ancorché nella letteratura medievale gli uccelli stiano ad indicare stati diversi della società, nelle *Fonti Francescane* assumono un nuovo significato: sono il ritratto dei veri frati minori che, senza preoccuparsi del domani, confidano nella Provvidenza, sollecita verso ogni creatura. Esplicito è il paragone con l'allodola: "sorella allodola ha il cappuccio come i religiosi ed è umile uccello, che va volentieri in cerca di qualche granellino e se ne trova anche tra i rifiuti lo tira fuori e lo mangia. Volando, loda il Signore soavemente, simile ai buoni religiosi che, staccati dalle cose del mondo, vivono sempre rivolti al cielo, e la cui volontà non brama che la lode di Dio"[123]. Le prediche agli uccelli, reali o immaginarie, per i compagni di Francesco ebbero il significato di una svolta: il gruppo acquisì il coraggio e l'ottimismo necessario per recarsi a Roma onde ricevere il permesso ufficiale di predicare[124].

Scrive Tommaso da Celano che quando Francesco chiese a Innocenzo III – secondo alcuni nel 1209, secondo altri nel 1210 – la licenza di predicare, il pontefice, dopo un sogno in cui riconobbe nel Poverello d'Assisi colui che avrebbe salvato il Laterano cadente, gli comandò di predicare con le seguenti parole: "andate con Dio, fratelli, e come Egli si degnerà ispirarvi, predicate a tutti la penitenza"[125]. Fin da allora la predicazione occupa, nel movimento francescano, un ruolo fondamentale per cui si ha l'impressione che, secondo gli antichi biografi di san Francesco, la proto-Regola non tratti d'altro che dell'autorizzazione a predicare, conferita da Innocenzo III al Poverello e ai frati che egli avesse ritenuto capaci. In forza di questo mandato Francesco, imitando Cristo, "inviò i suoi frati [i primi sette compagni, saliti poi a dodici, o meglio a tredici: dodici come gli apostoli, più Francesco 'alter Christus'] per diverse parti della terra", ad annunciare "la pace e la conversione per il perdono dei peccati"[126]. Mentre san Bonaventura aggiunge che Francesco, "tutto acceso dalla forza fiammeggiante dello Spirito di Cristo, cominciò, come un altro Elia, a farsi appassionato predicatore della verità; cominciò ad avviare alcuni alla giustizia perfetta; cominciò ad avviare tutti gli altri a penitenza"[127]. Ebbe così inizio la predicazione popolare itinerante dei francescani.

Francesco, con ciò, intese eseguire alla lettera il comando – ricevuto dallo stesso Cristo, quando il Crocefisso gli parlò in San Damiano[128], confermato in seguito da Innocenzo III – dell'annuncio del Vangelo a tutte le genti, fino agli estremi confini del mondo. Si capisce allora perché al cardinale Ugolino, che gli rimprovera di mandare frati in lontane regioni a morire di stenti e di fame, Francesco risponda: "Credete voi che il Signore abbia suscitato i frati soltanto per queste regioni? Ma io vi dico in verità, che

Dio ha eletto e inviato i frati per il bene e la salvezza delle anime di tutti gli uomini del mondo: non solo nei paesi dei cristiani, ma anche in quelli dei non credenti essi saranno accolti e conquisteranno molte anime"[129].

Pagine seguenti
Fig. 33. *Basilica di San Francesco, piazza inferiore, Assisi*

L'andare per le strade del mondo ha come prima meta il comunicare la fede, anche per mezzo dell'espatrio, della rinuncia alla propria patria, così come avevano fatto i missionari pellegrini dell'alto Medioevo, i quali hanno costruito l'Europa in quanto hanno edificato un universalismo cattolico di cui Roma è sempre stata ed è il cuore. Questo è anche il messaggio cui Prete Ilario, nel ricordato polittico alla Porziuncola, allude con la strada tappezzata di seta multicolore e percorsa da Francesco: strada che sta a significare l'azione missionaria del Poverello d'Assisi e dei suoi frati: la strada è di seta in quanto, già nel secolo XIII, i frati Minori giunsero nel lontano Oriente, attraverso la via della seta, prima ancora di Marco Polo.

Periodicamente i frati Minori si riunivano in capitolo per rafforzare gli impegni comuni. Nel capitolo del 1221, durante il quale Francesco d'Assisi presentò la redazione definitiva della regola *non bollata*, i frati congregati sarebbero stati tremila; l'anno successivo, nel capitolo delle stuoie, cinquemila. Presiedette quest'ultimo capitolo il cardinale Ugolino che divenne il primo protettore dell'Ordine e collaborò alla redazione della regola definitiva (*regula secunda,* o *regula bullata*), approvata formalmente da Onorio III, nel 1223, con bolla *'Solet annuere'*. L'ultimo capitolo generale, vivente ancora san Francesco, si celebrò nella Pentecoste del 1224. Francesco però non vi prese parte, forse perché impedito dalla malattia, ma diresse ai ministri riuniti e a tutti i frati una lettera in cui rammentava il rispetto alle "parole" del Signore, l'attenzione sulla recita dell'ufficio divino e la fedeltà alla regola.

Nell'estate di quello stesso anno, sul monte della Verna, nel Casentino, san Francesco, la mattina del 14 settembre, mentre celebrava una delle sette quaresime di digiuni annuali (la quaresima di san Michele), festa dell'esaltazione della Santa Croce, ricevette le stimmate; la prima volta che si verificava nella storia della santità cattolica il miracolo delle stimmate. Disceso dalla Verna, Francesco tornò ad Assisi per continuare il suo calvario, stremato com'era per varie malattie di stomaco, di fegato e milza, insieme a una grave malattia degli occhi contratta in Oriente e aggravata dal lungo lacrimare sui dolori del Crocifisso. E, quasi cieco, sulla fine del 1224, improvvisava ad Assisi il suo *Cantico di Frate Sole* in cui abbraccia, coi nomi di fratelli e sorelle, "tutto il creato", vera laude dell'Ordine.

Dopo essersi sottoposto inutilmente, presso i medici della corte papale a Rieti e altrove a dolorose operazioni, Francesco tornò ad Assisi dove, nel palazzo vescovile, tra l'agosto e il settembre 1226 dettò per i frati il suo Testamento. Quindi, verso la fine di settembre si fece trasportare alla Porziuncola: quivi, deposto sulla nuda terra, muore il 3 ottobre 1226, all'età di 35 anni circa. Il suo corpo, il giorno seguente, fu traslato in Assisi, nella chiesa di San Giorgio, poco fuori la porta urbica, luogo dove in seguito fu edificata la basilica di Santa Chiara. Canonizzato il 16 luglio 1228, le spoglie del santo vi rimasero fino al 25 maggio 1230, quando fra Elia le fece collocare nell'area sottostante l'altare maggiore della basilica inferiore (fig. 33), che Gregorio IX aveva dato ordine di far erigere in onore del santo[130].

Iniziò allora il pellegrinaggio alla tomba (fig. 34), ininterrotto fino ai nostri giorni. E per la catechesi dei pellegrini, la basilica superiore – costruita in forma di croce latina – fu decorata, a partire dal 1285, sviluppando il tema della conformità di Francesco alla vita di Cristo. Nel claristorio trovano posto, a settentrione, episodi dell'Antico Testamento e, a meridione, del Nuovo Testamento; temi coronati dalla *Deesis*. Quindi, sotto il ballatoio, forse dopo il 1296 – da Giotto di Bondone (1267?-1337) e da altri – fu eseguito il ciclo delle *Storie di san Francesco*. Ventotto i riquadri, quattordici si trovano sulla parete sinistra, al di sotto delle storie del Vecchio Testamento e altrettanti sulla parete

destra, al di sotto degli affreschi neotestamentari. I soggetti – corredati di relativa didascalia, in gran parte cancellata – sono tutti tratti dalla *Legenda major* di Bonaventura da Bagnoregio, ragione non ultima il fatto che, dopo il Capitolo di Parigi (1266), fu stabilito di adottare la sola *Leggenda* di san Bonaventura e di toglier via tutte le altre. Questa la sequenza delle scene: 1 - *San Francesco onorato da un uomo del popolo* (*leg. maj.* I, 1) (fig. 35). Nella zona alta della campata, al di sopra dei primi tre riquadri, sono rappresentate: *La creazione del mondo* e *La creazione di Adamo*; nell'ordine intermedio: *Noè costruisce l'arca*; *L'ingresso di Noè nell'arca*. 2 - *San Francesco dona il mantello a un povero cavaliere* (*leg. maj.* I, 2). 3 - *Visione del palazzo ornato d'armi* (*leg. maj.* I, 3). 4 - *San Francesco prega dinanzi al Crocifisso di San Damiano* (*leg. maj.* II, 1). Nella seconda campata soprastante: *Creazione di Eva* e *peccato originale*; nell'ordine intermedio: *Abramo sacrifica Isacco*; *Visita di tre angeli ad Abramo*. 5 - *San Francesco rinuncia all'eredità paterna* (*leg. maj.* II, 4). 6 - *Sogno di Innocenzo III che vede san Francesco sorreggere il Laterano cadente* (*leg. maj.* III, 10). 7 - *Innocenzo III approva la proto-Regola* (*leg. maj.* III, 10). Nella terza campata soprastante: *Cacciata dal paradiso* e, nell'ordine intermedio, *Storie di Giacobbe ed Esaù*. 8 - *Visione dei frati a Rivotorto*: *san Francesco è rapito da un carro ligneo, avvolto da luce solare* (*leg. maj.* IV, 4). 9 - *Un angelo mostra troni celesti a un frate rapito in estasi* (*leg. maj.* VI, 6). 10 - *San Francesco caccia da Arezzo i diavoli che seminano discordie* (*leg. maj.* VI, 9). Nella quarta campata soprastante, *I sacrifici di Caino e Abele* (perduto); *Caino uccide Abele*; *Fatiche di Adamo ed Eva* (perduto) e, nell'ordine inferiore episodi di *Giuseppe ebreo, calato nel pozzo dai suoi fratelli*; *Giuseppe perdona i fratelli*. 11 - *San Francesco, missionario tra i Saraceni, sostiene la prova del fuoco dinanzi al Sultano di Babilonia* (*leg. maj.* IX, 8). 12 - *San Francesco, in contemplazione estatica, parla con Cristo* (*leg. maj.* X, 4). 13 - *San Francesco istituisce il presepio a Greccio* (*leg. maj.* X, 7). 14 - *San Francesco, mentre sale alla Verna, fa scaturire una sorgente per dissetare un contadino infermo che gli aveva prestato l'asino* (*leg. maj.* VII, 12). Qui terminano i quattordici affreschi vetero-testamentari della parete sinistra.

Sulla parete destra, di fronte: 15 - *San Francesco predica agli uccelli nei pressi di Bevagna* (*leg. maj.* XII, 3) (fig. 36). Nella parte superiore: le *Nozze di Cana*, la *Resurrezione di Lazzaro*, scene del Nuovo Testamento che sottolineano la conformità di Francesco a Cristo, con la precisazione che il ciclo neo-testamentario si svolge in senso opposto a quello della vita di san Francesco. 16 - *San Francesco assiste il cavaliere di Celano morente* (*leg. maj.* XI, 4). Nella campata soprastante, *Battesimo di Gesù nel Giordano*; *Gesù insegna nel tempio*; e, nell'ordine inferiore, *Le donne al sepolcro*; *Sepoltura di Gesù*. 17 - *San Francesco predica dinanzi ad Onorio III e alla curia romana* (*leg. maj.* XII, 7). 18 - *San Francesco appare ai frati riuniti a capitolo, nel 1224, ad Arles* (*leg. maj.* IV, 10). 19 - *San Francesco riceve le stimmate sulla Verna* (*leg. maj.* XIII, 3). 20 - *San Francesco muore alla Porziuncola - Ascensione della sua anima in cielo* (*leg. maj.* XIV, 6). Nella campata soprastante: *Fuga in Egitto*; *Presentazione di Gesù al tempio*; e, nell'ordine inferiore, *Morte di Gesù in croce*; *L'andata al calvario*. 21 - Fenomeni prodigiosi alla morte del Santo: *Visione di fra Agostino, ministro nella provincia di Campagna* e di *Guido, vescovo di Assisi, in pellegrinaggio al santuario del Gargano* (*leg. maj.* XIV, 6). 22 - *Il nobile medico Girolamo verifica, alla Porziuncola, le stimmate di san Francesco* (*leg. maj.* XV, 4). 23 - *Compianto delle clarisse, a San Damiano, sulle spoglie del santo trasportate in città* (*leg. maj.* XV, 5). Nella campata soprastante: *Adorazione dei Magi*, e *Natività*; e, nell'ordine inferiore, *Gesù condannato a morte* (perduto); *Tradimento di Giuda*. 24 - *Gregorio IX canonizza il Santo* (16 luglio 1228), (*leg. maj.* XV, 7). 25 - *San Francesco appare a papa Gregorio IX, liberandolo dal dubbio circa le stimmate* (*leg. maj.* I, 2). 26 - *San Francesco risana Giovanni di Ylerda, un ferito ridotto agli estremi* (*leg. maj.* I, 5). Nella campata soprastante: *Visitazione* (perduto); *Annunciazione*; e, nell'ordine inferiore, *Nozze di Cana*; *Risurrezione di Lazzaro* (perduto). 27 - *San Francesco risuscita una defunta, giusto in tempo per con-*

Fig. 34. *Basilica di San Francesco, cripta, la tomba del santo, monumentalizzata nel secolo XIX, Assisi*

Pagine seguenti
Fig. 35. *Basilica di San Francesco, chiesa superiore, San Francesco onorato da un uomo del popolo, particolare degli affreschi di Giotto (a.d. 1296), Assisi*

Fig. 36. *Basilica di San Francesco, chiesa superiore, San Francesco predica agli uccelli, particolare degli affreschi di Giotto (a.d. 1296), Assisi*

fessarsi e poi, di nuovo, addormentarsi nel Signore (*leg. maj.* II, 1). 28 - *San Francesco libera un carcerato accusato di eresia* (*leg. maj.* V, 4)[131].

Scopo del committente di questo ciclo fu non tanto illustrare la vita del santo, bensì la sua conformazione a Cristo. Francesco, identificato da san Bonaventura con l'"Angelo del sesto sigillo", che sale dall'Oriente, recando "il sigillo del Dio vivente"[132] viene così a far parte dell'intera storia della salvezza, nell'attesa della *parusia*, la seconda venuta del Cristo, quando i morti risorgeranno per il giudizio finale. Da qui il ruolo di intercessore affidato a Francesco: sulla terza volta a crociera, a coronamento dei tre cicli – sedici episodi tratti dalla Genesi; diciotto dai Vangeli e ventotto dalla *Leggenda maggiore* di san Bonaventura – compaiono quattro busti clipeati, con relative scritte: il Cristo, Maria santissima, san Giovanni Battista e san Francesco, con l'invocazione "ora pro nobis". La *deesis*/intercessione – ruolo affidato, dalla cultura orientale, alla Madonna e al Battista – si arricchisce ora di un terzo potente intercessore, Francesco d'Assisi.

Il recupero di una centralità obliterata

La presenza, al centro dell'Umbria, di una così importante basilica 'ad corpus' non tardò a produrre benefici effetti sull'economia e sulla viabilità della regione. Già a partire dal secolo XI, le strade d'Europa erano tornate ad animarsi per la presenza di una lunga teoria di pellegrini che avevano, come poli, San Michele Arcangelo al Gargano e Mont-Saint-Michel; Gerusalemme e Compostella e, come comune ombelico, Roma. Ma il grande flusso dei pellegrini privilegiò strade che non toccavano l'Umbria, anche perché la Flaminia da secoli era semiabbandonata; ciò fin verso la metà del secolo XIII, quando gli *Annales Stadenses* – una delle più complete guide medievali per Roma e per la Terra Santa, e pertanto largamente utilizzata dai pellegrini diretti a Roma – indicano una serie di strade alternative alla Francigena, la via maestra per Roma[133]. Una di queste varianti è collegata al sistema viario umbro: un tracciato intermedio, tra la Francigena e la Flaminia, che passa per gli Appennini, scende al *lacum perusinum* lasciandolo *ad manum dextram*, tocca Perugia, Assisi e conduce a Foligno, dove si congiunge con la Flaminia; quindi, tramite Spoleto, Terni e Narni, raggiunge Roma[134]. Anche l'*Iter de Londinio in Terram Sanctam* di Matthew Paris, del 1253, indica la stessa variante suggerita dagli *Annales Stadenses*, ma dopo Spoleto consiglia di raggiungere Roma, tramite Rieti[135]. Si tratta di deviazioni dovute alla nascita di nuovi santuari, in primo luogo la tomba di san Francesco. Quando poi, a partire dagli ultimi anni del secolo XIII, il pellegrinaggio sanfrancescano si arricchì di un nuovo flusso di pellegrini che giungevano ad Assisi per le indulgenze legate alla tomba del santo e alla Porziuncola, si ebbero notevoli ripercussioni sulla rete viaria dell'intera regione. Da allora l'Umbria divenne non più territorio di transito, ma meta pellegrinaggio, cui si giungeva da varie parti d'Europa[136].

Francesco, 'alter Christus', trovò numerosi seguaci e la sequela viene così riassunta dal sommo Poeta:

> "scalzasi Egidio, scalzasi Silvestro
> dietro a lo sposo, sì la sposa piace" (Pd XI, 83-84)

Dove per sposa si deve intendere Madonna Povertà, peculiarità dell'Ordine dei frati Minori. L'espansione numerica e geografica dei francescani incontrò dovunque la simpatia del popolo. Insieme ai chierici e ai celibi, chiesero di seguire Francesco anche le donne e i coniugati. San Francesco venne loro incontro col fondare due nuovi Ordini: quello delle Povere dame, dette poi clarisse e l'altro dei Penitenti[137].

Una lunga teoria di frati, di monache e di terziari sparsi per il mondo, molti dei quali si distinsero per santità di vita: ebbe così inizio la feconda stagione dei santi moderni, locali intercessori vicini nello spazio e nel tempo che diedero luogo ad altrettanti santuari

'ad corpus'[138]. Uno dei più importanti florilegi di santità, sbocciati in seno all'ordine dei frati Minori è costituito dallo *Speculum Ordinis Minorum*, più noto sotto l'appellativo *La Franceschina*. L'opera, scritta in volgare umbro intorno al 1474, dal padre Giacomo Oddi di Perugia, "tratta de le opere de sancto Francesco e [de]i suoi devoti figliuoli, specchio de l'Ordine Minore" ed è suddivisa in 13 capitoli, "ad conforme de tredici compagni del nostro glorioso patre seraphico sancto Francesco"[139]. Primo protagonista è Francesco d'Assisi; quindi l'attenzione di sposta sui suoi compagni e, infine, sulle figure più illustri che fiorirono nell'Ordine dal XIII al XV secolo. Una lunga teoria di santi "domestici", per la cui canonizzazione si era attivata la stessa religione civica, stante il bisogno di godere di un patrono moderno[140]. Troppo lungo l'elenco dei frati minori venerati in Umbria come patroni. Mi limito a citare il beato Andrea Caccioli di Spello († 1264, giugno 3) e il beato Antonio da Stroncone († 1461, febbraio 7, 'dies natalis'; 21 agosto traslazione), le cui tombe – nelle rispettive città di origine – continuano ancor oggi ad essere meta di piccoli pellegrinaggi. Tra i santi patroni della religione civica figurano anche numerosi terziari francescani, molti dei quali ancor oggi invocati come potenti intercessori. D'obbligo ricordare: beato Ventura da Pissignano († 1310, agosto 11), eremita, venerato a Trevi; Pietro Crisci († 1323, luglio 18) sepolto nella cattedrale di Foligno, per la cui festa Bonifacio IX elargì un'indulgenza 'ad instar S. Marci' (11 maggio 1391); beato Tommasuccio († 1397, settembre 15, 'dies natalis'; novembre 19, traslazione) da Gualdo Tadino (o da Nocera), il cui corpo si venera nella chiesa di Sant'Agostino a Foligno.

Non furono da meno gli altri ordini mendicanti e gli stessi vecchi ordini monastici. Sempre in Umbria fiorirono Giacomo Bianconi di Bevagna, domenicano († 1301, agosto 22) per la cui festa Bonifacio IX elargì un'indulgenza 'ad instar S. Marci' (8 gennaio 1440); Angelo di Gualdo Tadino, eremita converso camaldolese († 1324, gennaio 15) per la cui festa, annualmente – lungo la strada che dall'eremo del beato conduce a San Benedetto e per la quale passò il suo corpo per essere inumato – si verifica la prodigiosa fioritura del biancospino; Ugolino di Michele, eremita aggregato all'abbazia benedettina di Subiaco, venerato a Gualdo Cattaneo come agostiniano († ante 1374); beato Simone Fidati da Cascia, agostiniano († 1348)[141].

Si tratta di uomini che avevano ricercato e amato la solitudine, si erano sforzati di riprodurre nella loro vita e nel loro corpo le sofferenze di Cristo e avevano anche praticato la *peregrinatio religiosa*: un modello di santità laica, che però, dopo la condanna di Giovanni XXII (Costituzione 'Sancta romana' del 1317), era divenuto sospetto e marginale. Va però aggiunto che la fama della loro santità raramente ha varcato i confini delle rispettive città, dove continuano ad essere venerati con pubblico culto. Ben altro fu invece il successo di alcune donne della penitenza che hanno percorso il cammino della santità, molte delle quali seguendo l'esempio di Francesco d'Assisi.

Le donne della penitenza

Oscure le origini del movimento penitenziale femminile che già il concilio Lateranense II (1139), nel canone 26, ebbe a stigmatizzare definendolo "dannoso e detestabile costume di certe donne che, pur non vivendo secondo la regola del beato Benedetto, di Basilio, o di Agostino, desiderano tuttavia passare per monache dinanzi al popolo".

Circa mezzo secolo dopo, questo movimento venne invece presentato da Giacomo da Vitry, come *exemplum* da mettere sullo stesso piano della vita eremitica dei Padri del deserto d'Egitto (*Vitae Patrum Aegyptiorum*) e di quella dei *Patres italici* (*exempla sanctorum patruum Italiae*) celebrati quest'ultimi da Gregorio Magno, nei *Dialogi*: sante moderne, quasi nuove Madri della Chiesa, la cui vita esemplare poteva costituire materia per la predicazione contro gli eretici[142]. Prelato di origine belga, Giacomo, dal 1211

al 1216, era stato canonico regolare a Oignies, nel Brabante, diocesi di Liegi. Eletto vescovo di Acri, nel 1216 Giacomo venne a Perugia per incontrarsi con Innocenzo III; vi giunse però quando il papa era appena morto. Fu in quell'occasione che Giacomo ebbe modo di conoscere alcuni "fratres et sorores Minores" di cui egli parlò in termini molto positivi in una lettera spedita in quello stesso anno da Genova, dove era andato ad imbarcarsi per raggiungere la sua sede. A Perugia Giacomo si incontrò con il cardinale Ugolino: fu in questa occasione che il neo eletto vescovo si tolse dal collo una reliquia di Maria d'Oignies e la donò al cardinale: fu un gesto profetico, quasi un'investitura, stante il ruolo svolto a favore del movimento penitenziale femminile dal cardinale Ugolino, divenuto poi papa Gregorio IX (1227-41). Giacomo aveva conosciuto Maria, donna penitente d'Oignies (1177?-1213), ne era divenuto il confessore e ne aveva scritto anche la vita, presentandola come prototipo di beghina cattolica.

Maria d'Oignies, morta il 23 giugno 1213, all'età di circa 36 anni, è una delle punte di iceberg del movimento femminile nel nord Europa. Queste donne – denunciava il Concilio lateranense II – "si fanno costruire dei luoghi di ritiro e case private in cui, sotto l'apparenza dell'ospitalità, non si vergognano di ricevere continuamente ospiti e persone affatto religiose". Giacomo da Vitry, diversamente, nel prologo alla vita di Maria d'Oignies esalta questo stile di vita semireligioso; lo fa descrivendo il ruolo altamente ecclesiale che andava svolgendo Maria, come del resto tanti altri piccoli gruppi di donne penitenti, vissute sul finire del secolo XII nel Brabante meridionale, le quali, pur senza seguire una delle regole approvate, conducevano una vita di rinuncia, dedicandosi alla preghiera contemplativa, al lavoro manuale, all'assistenza agli infermi, alla sepoltura dei cadaveri e alla cura delle fanciulle. Alcune di queste donne furono eremite, come la reclusa Ivetta di Huy (1157-1228); altre fecero esperienza eremitica, più o meno breve, per poi confluire nel movimento beghinale, come appunto fece Maria d'Oignies[143]. Di vita attiva le beghine, contemplative le recluse, in molti casi la differenza fra queste due categorie era minima: ambedue facevano parte di un movimento che era stato contagiato dall'ideale di rinuncia e di povertà mendicante, riassunto dall'adagio di san Girolamo, *seguire nudo il Cristo nudo*.

Ancorché Giacomo non sia stato il primo e l'unico a interessarsi del movimento beghinale delle Fiandre, in quanto era stato preceduto, tra gli altri, da Tommaso di Cantimpré – che tuttavia non poté portare a termine la sua missione – di certo Giacomo, come si evince da un suo sermone, fu il primo a rendersi conto dell'ampiezza e della complessità del movimento che si era propagato in altre città del Belgio, quindi nei Paesi Bassi, nella Francia, nella Germania e in Italia dove – annota Giacomo, venivano donne dette umiliate in Lombardia e sorelle minori e bizzoche – corrispettivo di beghine – nel resto d'Italia[144]. Si tratta di un movimento di vasta portata, mai fino ad allora registrato. Queste donne, in rapporto molto stretto fra di loro e che conducevano una vita di rinuncia, castità e buone opere, erano per lo più legate alla città, un fenomeno dunque essenzialmente urbano. Giacomo paragona il movimento a quello degli antichi padri, ma si tratta di sante moderne: padri del deserto quelli, nuove madri della Chiesa queste. Non tutti però la pensavano come lui: "uomini svergognati, ostili alla religiose", scrive Giacomo, chiamavano queste donne con nomi maliziosi, ululando come cani impazziti di fronte alle loro pratiche devote e danneggiavano ulteriormente la loro reputazione con sprezzanti nomignoli. Ma queste donne sopportavano con grande pazienza gli insulti che ricevevano[145].

Giacomo, nella lettera spedita nel 1216 da Genova, non fa menzione di San Damiano o di sorella Chiara[146]. Ma era a conoscenza del movimento penitenziale che operava nell'Italia centro-settentrionale. Di questo movimento si interessò il cardinale Ugolino, che incanalò molte penitenti dell'Italia centro-settentrionale di inizio secolo XIII nell'Ordine damianita, sottraendole alla giurisdizione dei vescovi locali e sottoponendole al controllo diretto della Sede Apostolica. L'Ordine damianita, voluto da papa Onorio III e pro-

mosso dal cardinale Ugolino, ebbe come modello l'esperienza che Chiara di Favarone e le sue suore conducevano in Assisi[147].

Quando, nel 1211, la diciottenne Chiara decise di abbandonare il mondo per condividere lo stesso genere di vita di Francesco, in Assisi la *fuga mundi* per le *religiosae mulieres* aveva due possibili sbocchi, quello istituzionale con regola benedettina/cistercense/agostiniana e l'altro penitenziale, che consisteva in uno stato semireligioso le cui ascritte nell'Italia centrale furono dette bizzoche, forse a motivo del colore dell'abito adottato (*beige*, cioè color nocciola chiaro).

Chiara, prima di seguire la *formula vitae* datale da Francesco, passò attraverso ambedue queste esperienze. La sera della domenica delle palme dell'anno 1211 (o 1212), san Francesco dopo averla rivestita di un abito simile al suo e, dopo averle tagliato i capelli, l'accompagnò, dalla Porziuncola, al monastero di San Paolo delle Badesse, presso Bastia, dove vivevano rinchiuse monache benedettine. Ma dopo una quindicina di giorni, di nuovo accompagnata da san Francesco e dai frati Filippo e Bernardo, passò al bizzocaggio di Panzo, fuori di Assisi, alle falde del Subasio, una casa di penitenza, detta carcere.

Il termine carcere sta per "domus ad poenitentiam peragendam", come lo definiscono ad esempio le costituzioni sinodali di Gubbio (1327) e di Nocera Umbra (1349): una casa privata, giuridicamente distinta dal monastero, dove *religiosae mulieres* vivevano alla maniera delle monache, senza tuttavia aver professato una delle regole approvate. Il termine *carcer*, come sinonimo di *heremum* compare, ad esempio, in un arbitrato assisano del 1237: "heremum sive carcerem Sancti Francisci", appunto le Carceri dette poi di San Francesco[148]. Stante l'appellativo di carcere – nell'accezione appunto di eremo – le donne della penitenza, tra Umbria e Marche, furono dette *incarcerate*, *encarcerate*.

Il problema delle semireligiose che avevano scelto la vita comune, senza tuttavia monacarsi – senza cioè adottare una delle regole approvate, prestare obbedienza e rinunciare ai beni propri – fu affrontato dal Concilio lateranense IV (1215) con la costituzione 13, 'Ne nimia religionum diversitas', che vietò la nascita indiscriminata di nuovi ordini. Quindi l'argomento fu ripreso dal Concilio lionese II (1274) che annoverò il fenomeno tra gli scandali che affliggevano la Chiesa e con la costituzione 23, 'Religionum diversitatem nimiam' ribadì quanto aveva decretato il precedente concilio. Il che fece più attenti gli ordinari diocesani che, un po' ovunque, intervennero sulle comunità femminili atipiche, istituzionalizzandole con una delle regole approvate. Il processo di monacazione fu completato da Bonifacio VIII che, con la decretale 'Periculoso', impose la clausura a tutti i monasteri femminili di ordini approvati. Nonostante ciò, il fenomeno beghinale continuò a sopravvivere, per cui di nuovo se ne tornò a parlare al Concilio di Vienne (1311-12) dove, con la costituzione 'Cum de quibusdam mulieribus', furono condannate le beghine che erano incorse nell'eresia; per il resto tuttavia i padri furono tolleranti: "non intendiamo impedire a quelle donne pie che vivono onorevolmente nei loro ospizi, con o senza il voto di castità, di fare penitenza e di servire il Signore con spirito di umiltà. Ciò sarà loro permesso, come il Signore le ispirerà"[149]. L'approvazione non comportò però il riconoscimento dello *status* di *religiosae*, in quanto non appartenevano a un ordine monacale: rifiutavano infatti il voto di obbedienza, possedevano in proprio e non seguivano una regola approvata.

Ideale di questo movimento, che inizialmente coinvolse solo patriziato e piccola nobiltà, cioè la classe dirigente e solo in un secondo tempo la piccola borghesia e il popolo, fu un eremitismo cittadino rivolto direttamente al Vangelo e all'*imitatio Christi*. Oscure le origini del fenomeno per il quale anche i contemporanei non riuscirono a dare risposte adeguate. Così il cronista Giovanni lo Spagnolo, insegnante a Bologna negli anni cinquanta del secolo XIII, dichiarava di ignorare l'origine del movimento e ne riconosceva la generazione spontanea: "pinzocarae que de pulvere nuperrime surrexerunt"[150]. Non è esatto dunque quanto Ugolino di Pietro Girardone ebbe a dichiarare nel 1253

durante il processo di canonizzazione di santa Chiara, che cioè come san Francesco diede origine all'Ordine dei frati Minori, così Chiara lo avrebbe dato alle donne incarcerate: "così questa santa vergine Chiara [...] fo la prima ne l'Ordine de le donne renchiuse"[151]. In realtà Chiara non fondò il movimento delle incarcerate, ma lei stessa ne subì il fascino a Panzo.

Solo di recente si è iniziato a studiare quel variegato mondo monastico-penitenziale femminile che, nell'Italia centrale, ebbe un sorprendente sviluppo, durato circa tre secoli: grosso modo, dal Concilio lateranense IV (1215) al Concilio lateranense V (1512-17)[152]. Specie nel territorio dell'antico ducato di Spoleto il movimento penitenziale femminile dei secoli XIII e XIV ebbe una particolare vivacità: dal ducato si irradiò nel mondo la nuova *Religio*, quella delle clarisse; nel ducato vissero donne come Chiara da Montefalco e Angela da Foligno che diedero vita a cenacoli spirituali che hanno segnato la storia della spiritualità e della mistica; al ducato appartiene Rita da Cascia, una santa ai nostri giorni largamente venerata in Occidente, nelle Americhe e nel Medio Oriente. Chiara d'Assisi, Chiara da Montefalco, Angela da Foligno, Rita da Cascia sono soltanto delle punte d'iceberg di un vasto movimento penitenziale che, nei secoli XIII-XV, coinvolse migliaia di donne. Solo nei secoli XIII-XIV sorsero, nella diocesi di Spoleto, ottantacinque nuove fondazioni di penitenti; in quella di Perugia, oltre cinquanta; in quella di Foligno, una ventina, altrettante in quella di Città di Castello, una decina in Assisi; mentre non ancora censite sono le fondazioni monastiche femminili delle diocesi di Amelia, Terni e Narni, Città della Pieve, Nocera Umbra e Gualdo. La vastità del nuovo monachesimo, a indirizzo penitenziale, è confermata dal fatto che nelle riunioni capitolari di alcuni monasteri di città, come Perugia e Foligno, il numero delle religiose, con diritto di voto, superava talvolta le cinquanta unità: un vero esercito di donne legate a doppio filo con la città e il suo territorio, lasciando numerose tracce, dalla documentazione scritta a quella materiale[153]. Alcune si imposero per fama di santità, per i miracoli o per le vette mistiche raggiunte. In primo luogo santa Chiara d'Assisi.

Chiara d'Assisi

Nata nel 1193, da Favarone di Offreduccio di Bernardino e da Ortolana, ambedue della nobiltà assisiate, Chiara, fra i sedici e i diciassette anni, fu toccata dalla conversione e dallo stile di vita di Francesco[154]. La figlia di Favarone lo incontrò più volte e ne nacque un'amicizia. Qualche tempo dopo Chiara decise di abbracciare la medesima vita di Francesco, che era quella di vivere secondo il Vangelo. Per realizzare questo progetto approvato da Guido, vescovo di Assisi, ma contrastato dai familiari, Chiara – come si è detto – la sera della domenica delle Palme del 1211 (o 1212), abbandonò segretamente la casa paterna e si recò alla Porziuncola, dove fu ricevuta da Francesco e dai suoi frati che le diedero un abito di penitenza. Dopo di che la portarono presso il monastero delle benedettine di San Paolo a Bastia. Quivi Chiara rimase una quindicina di giorni, quindi fece la scelta di andare presso le bizzoche di Sant'Angelo di Panzo, alle pendici del Subasio, dove fu raggiunta da sua sorella Agnese e da altre compagne. Fu allora che Francesco intervenne, ottenendo per loro dal vescovo di Assisi la chiesa di San Damiano e stilando per la comunità una *Forma di vita*, dove l'accento veniva posto sulla povertà evangelica e sull'appartenenza dei frati e delle sorelle a una medesima famiglia[155].

È costante tradizione che Chiara abbia allora chiesto e ottenuto da Innocenzo III il privilegio della povertà, che garantiva alle sorelle povere di San Damiano il diritto di vivere senza proprietà e senza rendite. Questo privilegio fu poi confermato (ma, per alcuni, dato per la prima volta) da Gregorio IX con bolla 'Sicut manifestum' del 17 settembre 1228[156].

La scelta penitenziale e pauperistica di Chiara rientrava in quel fenomeno di portata europea detto – giova ripeterlo – oltralpe, movimento beghinale e, nell'Italia centrale, movimento bizzocale. I primi interventi diretti della Sede Apostolica sul movimento si ebbero nell'Italia centro-settentrionale, al tempo in cui il cardinale Ugolino che era Legato papale (1217-19): egli intervenne, per dovere d'ufficio, per dare una struttura unitaria al movimento, sottraendolo alla giurisdizione degli ordinari del luogo e legandolo direttamente alla Sede Apostolica[157]. A queste penitenti, che fino ad allora non seguivano una delle regole approvate dal Lateranense IV, Ugolino impose la regola benedettina e una *Forma* e un *Modo di vita* da lui composti nel 1218-19: si ispiravano allo stile di vita di San Damiano e consistevano in osservanze molto strette in materia di clausura, silenzio, digiuno, mortificazione. Nasceva l'Ordine delle damianite. Questa regola di Ugolino, che fu approvata da Onorio III nel 1219, non faceva menzione dei due capisaldi del movimento clariano dell'altissima povertà e dell'appartenenza alla famiglia fondata da san Francesco; ciò nonostante la regola fu imposta anche al monastero di San Damiano. In compenso, Ugolino, divenuto papa col nome di Gregorio IX, con bolla 'Sicut manifestum' del 17 settembre 1228 concesse il *privilegium paupertatis*, privilegio esteso a pochi altri che nel frattempo erano entrati nell'alveo damianita (Monticelli, a Firenze e Monteluce, a Perugia)[158].

Pagine seguenti
Fig. 37. *Basilica di Santa Chiara, Assisi*

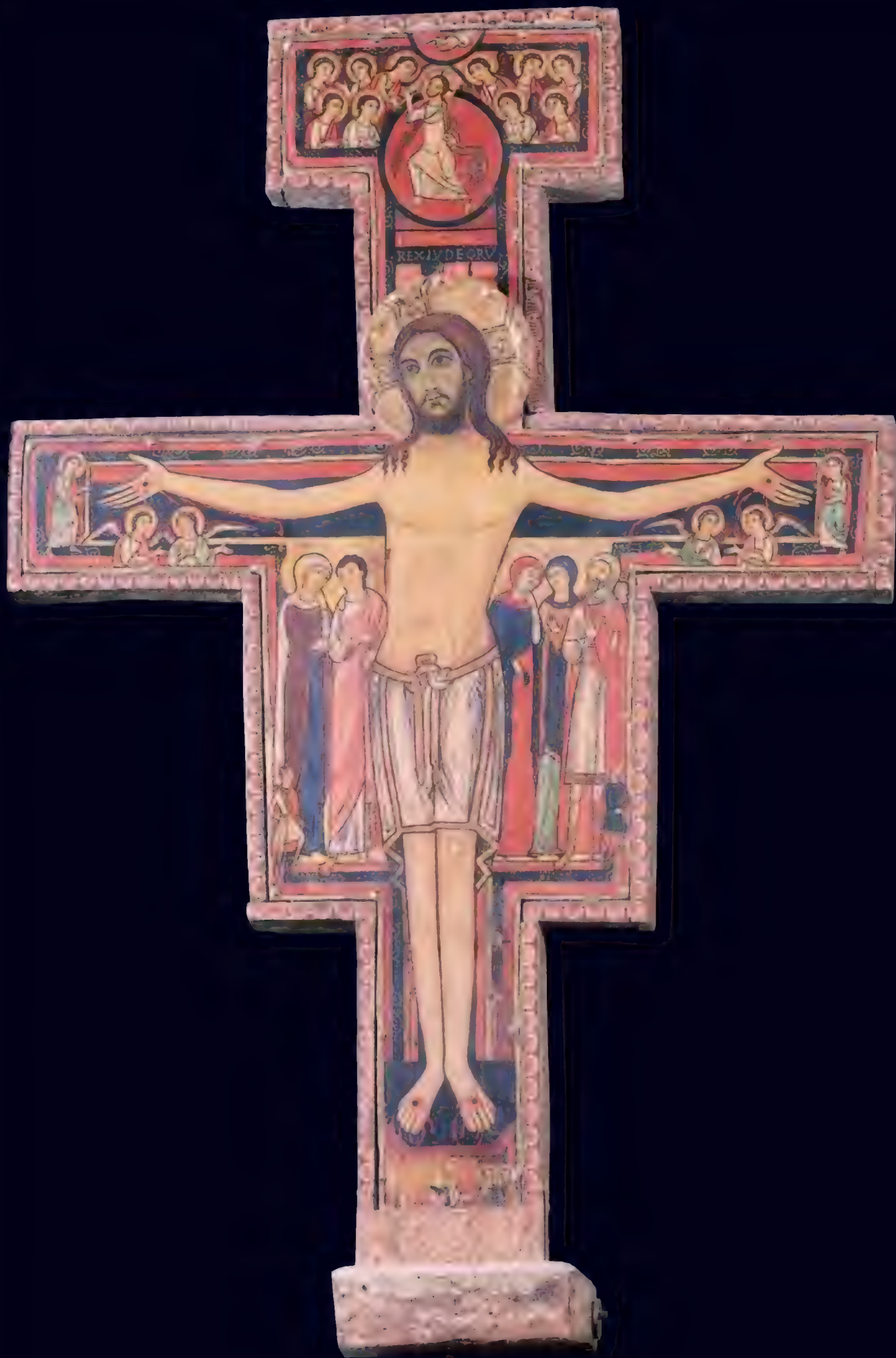
Fig. 38. *Basilica di Santa Chiara, il Crocifisso che ha parlato a san Francesco, reliquia proveniente da San Damiano (sec. XII), Assisi*

Fig. 39. *Basilica di Santa Chiara, Croce di donna Benedetta (seconda metà sec. XIII), Assisi*

Qualche tempo dopo la morte di Francesco (3 ottobre 1226), entrarono in San Damiano Ortolana, madre di Chiara e, nel 1229, anche Beatrice, sorella più giovane di Chiara. La vita in San Damiano era di tipo eremitico, condotta da donne che seguivano alla lettera il precetto evangelico di "cercare in primo luogo il regno di Dio e la sua giustizia" e che intendevano realizzare la propria vita di preghiera nell'isolamento e nella separazione dal mondo.

Chiara rimase rinchiusa in San Damiano per ben quarantadue anni, cioè fino alla morte. Eppure San Damiano fu una comunità aperta, tanto aperta da essere senza confini. Per Chiara la *conversatio*, cioè il modo di vivere a San Damiano, doveva avere un valore esemplare. Chiara fu così vicina a Francesco, ai frati Minori e a quanti intesero condividere la sua esperienza. Sin dal 1234 Chiara entrò in relazione epistolare con Agnese di Praga, figlia del re di Boemia, la quale aveva fondato un monastero a Praga, dove poi entrò: ne nacque una grande amicizia testimoniata dalla corrispondenza epistolare superstite[159]. Di lì a qualche anno Chiara svolse il potente ruolo di protettrice della città, con gesti che profondamente colpirono gli assisani: nel 1240, con l'ostensorio in mano, scacciò i saraceni – al seguito di Federico II – che si apprestavano a saccheggiare Assisi (da qui nell'iconografia il legame tra Chiara e il Santissimo Sacramento) e, nell'anno successivo, la preghiera della santa liberò la città dalle minacce che Vitale d'Aversa e le truppe imperiali avevano fatto pesare su di essa (da qui l'invocazione di Chiara come *defensor civitatis*, ruolo nel passato ricoperto soprattutto da vescovi)[160].

Quando nel 1247 Innocenzo IV promulgò una nuova regola per le Sorelle Povere – la cosiddetta regola Innocenziana – che poneva le damianite sotto la giurisdizione dei frati Minori, sostituendo – quale base giuridica – alla regola di san Benedetto – fino ad allora professata dalla damianite – la *Regola del b. Francesco*, Chiara redasse una propria regola, prendendo per base quella dei frati Minori. Questo testo sarà approvato ufficialmente da Innocenzo IV il 9 agosto 1253. Chiara morì l'11 agosto successivo, mentre teneva tra le mani la bolla pontificia.

L'avvenimento fu comunicato con lettera enciclica, *Annuncio ufficiale della morte di Chiara*, diretta "a tutte le sorelle dell'Ordine di S. Damiano diffuse nel mondo": forte è il parallelismo con l'annuncio della morte di Francesco che fece frate Elia a tutto l'Ordine. Ma a differenza di questo – tutto incentrato sul fatto meraviglioso delle stimmate – l'annuncio della morte di Chiara è una sintesi della sua vita presentata con toni di elogio e non esenti da retorica[161].

Il corpo di Chiara fu inumato in San Giorgio e due anni dopo Alessandro IV, già protettore dell'Ordine, procedette alla sua canonizzazione nella cattedrale di Anagni. La bolla (15 agosto 1255), partendo dal nome di Chiara, ne esalta la figura, come luce che brilla nel cielo e che illumina il mondo; ne riassume quindi la vita, la conversione e la *conversatio*, cioè gli effetti del suo esempio tra le molte vergini che la seguirono; ne ricorda i miracoli fatti in vita e dopo morte[162].

Dopo la canonizzazione della santa, un frate Minore – indicato da Mariano da Firenze in Tommaso da Celano – per espresso incarico di papa Alessandro IV redasse, forse nel 1256, la *Legenda di santa Chiara vergine* basandosi su fonti scritte – gli atti del processo, giudicati però incompleti – e orali, cioè le testimonianze dei compagni di san Francesco e delle sorelle di San Damiano[163].

Tra gli anni 1257-60, demolita la vecchia chiesa di San Giorgio, fu eretta – si ipotizza, sotto la direzione di fra Filippo da Campello sul Clitunno – la nuova basilica 'ad corpus' con pianta a croce latina e assai simile alla basilica superiore di San Francesco (fig. 37). Per ordine di Alessandro IV, il 3 ottobre 1260, il corpo della santa fu posto sotto l'altare maggiore della basilica, mentre sui gradini dell'altare, in corrispondenza della 'fenestrella confessionis', fu incisa la scritta: "Hic iacet corpus s. Clarae Virginis"[164]. Terminata la costruzione del complesso monastico, nel 1265 fu consacrata la chiesa e l'anno successivo vi si trasferirono le clarisse di San Damiano, ottenendo pure da Clemente IV la conferma della *Regola I* scritta da santa Chiara e approvata nel 1253; quindi le religiose, nel 1278, ebbero da Niccolò III la conferma di tutti i privilegi concessi dai suoi predecessori al monastero, ivi compreso indubbiamente il *privilegium paupertatis*[165].

Da allora le clarisse furono le custodi di questo santuario 'ad corpus' che fa il paio con quello di San Francesco: questo a settentrione, quello ad oriente di Assisi. Per detto santuario, dove fu trasferita l'icona del crocefisso di San Damiano che parlò a san Francesco (fig. 38), la badessa Benedetta, succeduta a santa Chiara († 1253), fece eseguire, tra il 1255 e il 1260, dal cosiddetto Maestro di Santa Chiara, un *Cristus patiens*, con ai piedi san Francesco, santa Chiara e la stessa committente (fig. 39): alla celebrazione del Cristo trionfante sulla morte, che aveva contrassegnato i secoli precedenti, veniva contrapposta così l'immagine simbolica del Cristo sofferente, oggetto di compassione da parte non solo della Madonna e di san Giovanni – personaggi ritratti pure nel tabellone centrale della Croce di San Damiano – ma anche dai ricordati tre personaggi rappresentati ai piedi della croce, una svolta determinata dalla venuta di san Francesco, 'alter Christus'. Entro la pergola, presso l'altare maggiore, insieme al crocefisso, la stessa badessa fece porre, nel 1283, una grande icona con al centro il ritratto della santa, in piedi, mentre con la destra indica una Croce gemmata che reca sulla sinistra, unitamente a un ramoscello d'olivo (figg. 40, 41). Triplice il rimando: alla croce che, stando al biografo, era piantata nel suo petto[166]; in secondo luogo, all'Odighitria, in quanto, come la Vergine, anche Chiara "mostra la via". Nell'icona clariana però l'attenzione non è per il mistero dell'incarnazione (nell'Odighitria, significato dal Bambino in braccio alla Vergine), bensì per quello della passione-morte-risurrezione (significato dalla croce gemmata)[167]. Il terzo rimando è a Francesco, il primo stigmatizzato, ma anche colui che dalla Provvidenza è stato chiamato a portare tra gli uomini un messaggio di pace (abbinamento di croce e olivo)[168]. Come nelle tavole istoriate sanfrancescane, il ritratto di Chiara è circondato da riquadri di prodigi operati in vita e dopo la morte: questi gli episodi, partendo dal basso, a sinistra: 1 - Chiara, nella domenica delle Palme, giorno della sua conversione, si reca in cattedrale; ma, rimasta per umiltà sul banco, il vescovo Guido le reca personalmente la palma. 2 - La notte seguente Chiara fugge dalla casa paterna e si reca, con delle amiche, alla Porziuncola, dove è accolta da Francesco e dai suoi frati. 3 - Chiara, inginocchiata dinanzi all'altare, depone le ricche vesti e indossa il rude saio, mentre Francesco le taglia i capelli. 4 - Monaldo, zio di Chiara, insieme ad altri familiari, tenta di portare via la fan-

Fig. 40. *Basilica di Santa Chiara, Santa Chiara d'Assisi e storie della sua vita (d. 1283), Assisi*

ciulla dal monastero di San Paolo delle Badesse, dove Francesco nel frattempo l'aveva condotta; ma Chiara, trattenuta dalle monache benedettine, mostra il capo rasato e si aggrappa alle tovaglie dell'altare, a significare che era persona consacrata e quindi non più soggetta all'autorità paterna. 5 - Trasferitasi al bizzocaggio, posto a fianco del santuario micaelico di Panzo, Chiara viene raggiunta da sua sorella Agnese. Anche questa volta fallisce il tentativo dello zio Monaldo, in quanto il braccio, teso per riportare a casa Agnese, rimane paralizzato. Nel registro superiore dello stesso riquadro, l'episodio di Francesco che taglia i capelli ad Agnese, assistita da sua sorella Chiara. 6 - Miracolo della moltiplicazione dei pani nel monastero di San Damiano, dove Chiara, insieme alle altre consorelle (otto nella scena), si era trasferita. 7 - Mentre Chiara giace a letto morente, una suora vede la Regina del cielo entrare nella stanza, insieme ad una schiera di vergini incoronate e adorne di uno splendido pallio. 8 - Innocenzo IV, presenti una lunga teoria di cardinali e vescovi della curia e di frati Minori, celebra i funerali della santa[169].

Fig. 41. *Basilica di Santa Chiara, San Francesco taglia i capelli a santa Chiara, particolare della tavola precedente, Assisi*

Con questa tavola – la più antica pala d'altare agiografica della santa – faceva pendant un'immagine raffigurante san Francesco, andata perduta. Per la catechesi dei pellegrini fu inoltre eseguito, nella navata – riferisce il Vasari – "una storia in fresco, nella quale è Santa Chiara sostenuta in aria da due angeli che paiono veri, la quale resuscita un fanciullo che è morto", dipinto perduto[170]. Come non si conservano più le immagini votive attestate per la cappella di Sant'Agnese. In gran parte abraso – e pertanto di difficile lettura – anche il ciclo – che faceva il paio con quello sanfrancescano, eseguito nella basilica superiore assisiate – dove la vita di santa Chiara veniva letta in parallelo con storie del Vecchio (libro della Genesi) e del Nuovo Testamento (storie di Maria e dell'infanzia di Gesù).

Una nuova stagione di sante: Chiara da Montefalco, Angela da Foligno e i rispettivi santuari al centro della Valle Umbra

Chiara d'Assisi è una delle poche donne del Medioevo sulla quale possediamo una documentazione assai varia[171]. Decisamente lacunosa quella di altre mistiche che, fra Due e Trecento, hanno illustrato l'Umbria; tutte segnate da una profonda devozione verso l'umanità di Cristo, tanto che Angela da Foligno, durante un'estasi, bevve dal petto ferito del Cristo Passionato; mentre la mistica montefalchese volle chiamarsi Chiara della Croce; Rita da Cascia, poi, contemplando l'*Imago pietatis* – il Cristo del sabato santo, non più in croce, ma non ancora risorto – fu trafitta, in fronte, da una spina, stigma che contrassegnò il resto della sua vita[172].

Come sopra si è accennato, fino alla morte di Gregorio IX († 1241), la Curia romana era riuscita ad esercitare, nell'Italia centrale, uno stretto controllo del movimento penitenziale femminile, istituzionalizzando i vari gruppi, chi con la *forma vitae* ugoliniana, chi con la regola cistercense, affiliando quest'ultimi alle vicine abbazie maschili. In seguito, mancando una direttiva unitaria, i vescovi si limitarono a imporre una delle regole approvate – benedettina, agostiniana, cistercense – riconosciute dal Concilio lateranense IV (Cost. 13): inizialmente la scelta cadde sulla regola benedettina e su quella cistercense; dopo il Lionese II prevalse invece quella agostiniana. Ma, per rimanere in Umbria, ci fu spazio anche per nuove famiglie, quale quella delle Serve di Maria, una congregazione femminile sorta a Gubbio, nel 1258, con costituzioni di impronta benedettina, ma con tutte le suggestioni di quel momento storico.

I nuovi sbocchi istituzionali, diversi da quello dell'Ordine delle damianite, ricondussero il movimento alle dirette dipendenze degli Ordinari diocesani che rispettarono l'individualità e la peculiarità delle religiose, per cui le donne a vocazione eremitica, nelle loro scelte topotetiche, tornarono a privilegiare le colline circostanti la città: luoghi di preghiera, posti entro il raggio di un miglio dalla cinta urbica, disegnando idealmente

Fig. 42. *Chiesa di Santa Chiara da Montefalco, facciata e fianco destro, Montefalco*

Fig. 43. *Monastero di Santa Chiara, cappella di Santa Croce, Storie della Croce e della santa, affreschi (ca 1333), Montefalco*

una singolare cintura protettiva spirituale, con funzioni apotropaiche, il corrispettivo della cinta muraria, così come era accaduto per i santuari martiriali[173].

Taluni di questi monasteri, al pari di quelli damianiti, erano riusciti ad ottenere la *protectio b. Petri* o meglio la *submissio* alla Chiesa romana, pur seguendo una regola diversa da quella damianita/clariana; ma la maggior parte erano soggetti al vescovo diocesano. E tuttavia va precisato che, pur seguendo quasi tutti la regola agostiniana, ciascun monastero godeva di una propria autonomia, praticamente ignorando sia il superiore dell'Ordine, come le consorelle dei monasteri viciniori; mentre per i direttori spirituali ci si affidava a quanti – sacerdoti religiosi o secolari – si fossero dimostrati disponibili per siffatto gravoso ufficio[174]. Queste ragioni, unite ai pericoli di una vita troppo libera, consigliarono Bonifacio VIII ad emanare, nel 1298, la costituzione 'Periculoso' con la quale fu estesa a tutte le religiose che avevano emesso voti solenni, la rigida clausura, che Gregorio IX aveva imposto alle damianite e il controllo dell'ordinario diocesano[175].

È in questo contesto che si inserisce la vicenda del gruppo delle recluse del Bottaccio presso Montefalco, la cui esperienza iniziò intorno al 1274, penitenti che furono istituzionalizzate da Gerardo, vescovo di Spoleto, rilasciando loro un privilegio, datato 10 giugno 1290, dove si concedeva la regola di sant'Agostino. L'anno successivo queste religiose – guidate dalla badessa Chiara della Croce (1268-1308), appena succeduta in questo ufficio a sua sorella Giovanna – si inurbarono in Montefalco[176] (fig. 42). Monacate con regola

Fig. 44. *Chiesa di Santa Chiara da Montefalco, altare della santa; corpo e reliquiari ai lati, Montefalco*

di sant'Agostino, nel cammino ascetico di queste religiose ebbe tanta parte la spiritualità francescana. Il che viene tra l'altro sottolineato dagli affreschi eseguiti intorno al 1333 nella cappella di Santa Croce a Montefalco (fig. 43), dove sono ancora evidenti le tracce del cordone francescano cancellato dopo il 1577, a seguito di una decisione papale[177].

Le fonti distinguono, nella biografia di Chiara, tre periodi: il primo coincide con gli anni della sua infanzia, passati in famiglia; il secondo è quello trascorso in reclusorio, insieme a sua sorella Giovanna; il terzo, infine, abbraccia gli anni della permanenza nel monastero di santa Croce, dal 1291 fino alla morte († 1308). Chiara, oltre a praticare esemplarmente le virtù teologali e cardinali, sia pure nella forma tradizionale di un'esperienza di vita delle recluse dell'Italia centrale – faceva ad esempio mille genuflessioni per notte – ricercò l'unione mistica con il Cristo crocefisso. La fortissima devozione al Cristo sofferente spinse Chiara ad assumere su di sé la passione e la morte del Dio-uomo. Ella accettò con gioia, anzi ricercò di continuo tutte le occasioni per identificarsi con il Cristo morente sulla croce. Per questa assimilazione al Cristo nella sua umanità, la suora di Montefalco esercitò dentro e fuori del monastero un'azione di richiamo e di apostolato.

Chiara ebbe il dono della profezia, la capacità di leggere nelle coscienze, di intuire i pensieri nascosti e gli errori dei suoi interlocutori. Alla sua pronta azione si deve la scoperta e l'eliminazione tra il 1306 e il 1307 della setta dello Spirito di libertà, che andava diffondendo per tutta l'Umbria errori prequietisti. Appena morta († 17 agosto 1308, di sabato, circa l'ora terza, all'età di quarant'anni) le monache aprirono il suo corpo, trovando nel cuore i simboli della passione di Cristo: il crocefisso, il flagello, la corona di spine, i tre chiodi, la lancia, la canna con la spugna; e nella cistifellea tre globi di ugual misura, peso e colore, disposti a forma di triangolo, come il simbolo della Trinità: reliquie attualmente esposte sull'altare della santa, ai lati dell'urna contenente il corpo (fig. 44). La notizia del ritrovamento di questi segni prodigiosi provocò l'immediata reazione delle istituzioni pubbliche ed ecclesiastiche. Berengario De Saint-Affrique, da poco vicario generale di Spoleto, saputa la notizia, pensò a una manipolazione, si recò sul posto convinto di dover smascherare un'impostura, ma ben presto si convinse della santità di Chiara e si attivò, indagando sulla vita e dei miracoli di questa donna straordinaria, in vista della sua canonizzazione; quindi, con i dati raccolti, provvide a scrivere la Vita della beata[178]. Poi, per incarico di papa Giovanni XXII (1316-34), intervenne il cardinale Napoleone Orsini finché, tra il 1318 e il 1319, si svolse il processo apostolico con la deposizione di 486 testimoni; quindi tutto il materiale fu riassunto nella relazione dei tre cardinali[179]. Fu così raccolta una documentazione vastissima che avrebbe dovuto facilitare la canonizzazione della monaca montefalchese, ma i sospetti di eterodossia che, sin dagli inizi del pontificato di Giovanni XXII, si erano addensati sul movimento bizzocale e su quanti vi avevano intrattenuto cordiali rapporti fece sospendere il processo e tutto fu messo a tacere. Passò oltre un secolo e il 24 giugno 1430, festa di san Giovanni Battista, si provvide alla ricognizione del corpo: da allora si preferì solennizzare la santa in questo giorno, limitandosi a celebrare la ricorrenza del *dies natalis* senza solennità[180]. Il corpo incorrotto fu allora deposto in una cassa-reliquiario dove, per due secoli, rimasero le spoglie di santa Chiara da Montefalco finché – al corpo e alle varie reliquie – fu dato l'attuale assetto. Eseguita in cedro del Libano nel 1430, la cassa fu istoriata con nove soggetti (fig. 45): una storia raccontata da un ignoto pittore, seguace del Maestro di Fossa, attraverso stupende immagini che sembrano miniature ingigantite. La narrazione inizia dalla fronte della cassa dove, entro tondi, sono rappresentate due immagini della santa: a destra, da penitente, mentre contempla la croce; a sinistra, da cristiforme, in atto di mostrare con la destra il cuore, dove erano contenuti gli strumenti della passione e con la sinistra i tre calcoli contenuti nella sua cistifellea, simbolo della Trinità: segni tutti della sua cristomimesi. La storia si conclude con le scene della parte interna del coperchio dove, al centro entro cornice a compasso, è rappresentata l'assunzione della santa in cielo,

Fig. 45. *Monastero di Santa Chiara da Montefalco, cassa-reliquiario della santa (sec. XV), Montefalco*

il capo circondato da un'aureola a raggiera e le mani congiunte. Alla sua destra, entro tondi, attorno alla croce conficcata sul calvario, gli strumenti della passione: un'*arma Christi* dove, al posto del Cristo nel sarcofago, c'è il crocifisso. A sinistra della beata Chiara, un *agnus Dei*, l'agnello della passione, crocifero e sanguinante. Fanno da chiusura, alla storia, due personaggi aureolati posti, come santa Chiara, entro cornici a compasso e che le relative scritte, messe all'altezza dell'aureola, indicano come san Fortunato (*Sanctus For/tunatus*) e san Severo (*Sanctus Sev/erius*), i due patroni della città[181]. Sugli specchi interni della cassa, entro tondi: a destra i flagelli e, a sinistra, una croce, quasi un sigillo a certificare l'autenticità del corpo cristiforme ivi riposto. La scelta iconografica di porre Chiara, all'epoca beatificata solo a voce di popolo – ché il processo canonico, interrotto ai tempi di Giovanni XXII, fu ripreso solo nel 1624 – al centro dei due patroni di Montefalco, non fu indubbiamente dettata da una strategia dovuta all'Ordine agostiniano, mancando ogni riferimento relativo alla grande famiglia agostiniana, ma alla *Communitas* di Montefalco che già aveva inserito, nei propri *Statuti*, il nome della santa, come patrona[182]. E la dimensione civile della festa della santa montefalchese ben si coniuga con la committenza della cassa solenne che risponde alle esigenze della religione civica.

Il processo di beatificazione di Chiara della Croce riprese nel 1624, poco dopo che era stato eletto Urbano VIII (1623-44), già arcivescovo di Spoleto; questi, nel 1624, concesse l'Ufficio e la messa, con preghiera propria. Trascorreranno altri due secoli e mezzo finché Leone XIII (1878-1903), che aveva conosciuto la grande devozione per la santa per essere stato arcivescovo di Perugia, la canonizzò l'8 dicembre 1881.

Papa Giovanni XXII, mentre si era mostrato indulgente verso le beghine d'oltralpe, fu irremovibile nei confronti delle bizzoche italiane e delle loro simpatizzanti. Il che ritardò, come si è detto, il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco, ma anche di tante altre sante donne sue coeve, come Umiliana de' Cerchi, Margherita Colonna, Vanna da Orvieto, Margherita da Città di Castello, Margherita da Cortona, Angela da Foligno: un filo rosso passa attraverso queste donne della penitenza, vissute nella seconda metà del secolo XIII: una linea forte e sottile che dal secolo XIII prosegue nei due secoli successivi e lega idealmente esperienze religiose femminili, individuali e di gruppo, le une alle altre e con gli ordini mendicanti.

Emblematico è il caso di Angela da Foligno, vedova che aveva scelto come regola di vita la 'Supra montem' approvata da Niccolò IV, nel 1289, per il terz'Ordine francescano secolare. Angela, dopo una normale vita di sposa e di madre, verso il 1285, quando aveva circa trentasette anni, sull'esempio di Pietro Crisci, penitente del terz'Ordine di san Francesco, intraprende una vita diversa: mentre i più si preoccupano di arricchire, lei, in conformità di Francesco, il figlio del ricco Pietro di Bernardone, vende le sue proprietà terriere tra cui un "casalenum" e distribuisce il ricavato ai poveri[183]. Suo modello di santità fu san Francesco d'Assisi, *alter Christus*. Al suo confessore – il *frater scriptor* del Memoriale, tradizionalmente indicato con frate Arnaldo – Angela un giorno dettò questo messaggio: "due cose singolarmente insegnò a noi il nostro glorioso padre, beato Francesco. L'una è di raccogliersi con tutta l'anima in questo divino infinito [...] La seconda cosa che c'insegnò il beato Francesco fu la povertà, il dolore, il disprezzo e l'obbedienza vera". Anche per Angela, termine del cammino spirituale è la perdita della propria identità, del proprio nome, della propria volontà per nascondersi in Dio. E l'identificazione della propria volontà con la volontà di Dio avviene attraverso la carità. Penitenza e carità sono appunto i due pilastri della spiritualità di Angela da Foligno[184].

Nella narrazione dell'itinerario spirituale della beata Angela, descritto in trenta passi o mutamenti – i primi diciannove passi tra il 1285 e il 1291 – sono ricordati tre pellegrinaggi penitenziali: a Roma, ad Assisi e ad un lebbrosario nei pressi di Foligno. Questi segnano altrettante tappe del suo cammino di conversione che portano la mistica folignate ad imitare gesti altrettanto significativi nell'iter penitenziale del Poverello d'Assisi.

Angela si recò a Roma, forse nel 1290, per impetrare dall'apostolo Pietro la grazia della vera povertà. Scopo del secondo pellegrinaggio, fatto ad Assisi, subito dopo la professione nella regola dell'Ordine della penitenza (1291), fu il ricorso all'intercessione di Serafico Padre per ottenere la grazia di sentire veramente Cristo ed osservare la regola appena promessa, appunto la grazia della vera povertà[185]. Altrettanto importante per le ulteriori scelte di Angela il terzo pellegrinaggio da lei compiuto all'ospitale di San Lazzaro di Corsciano (Paciana), dove imitando san Francesco[186], si chinò a baciare un lebbroso; fu l'apice di un cammino penitenziale che le fece conseguire la vera povertà[187].

Divenuta, nel 1291, terziaria francescana, sua funzione fu quella di incarnare, in una cittadina a dimensione d'uomo, quale era Foligno, la coscienza del popolo, svolgendo così una forma di servizio profetico sociale, ruolo che contestualmente andava svolgendo anche il beato Pietro Crisci; mentre, come Chiara da Montefalco, combatté prequietisti e nicolaiti, membri della setta dello Spirito di Libertà[188]. Ma la fama di Angela è legata al *Liber*, o *Memoriale*, uno dei capolavori della mistica, dove campeggia l'uso del *sermo humilis* e dello *stilus Isidorianus*[189]. Vi si descrive, in trenta passi, il suo itinerario spirituale; i primi diciannove passi furono compiuti tra il 1285 e il 1291 data della professione di Angela nel terz'Ordine; nei restanti, tocca i vertici della mistica. Sublime la visione che Angela ebbe il 31 luglio 1300 in Assisi, nella basilica superiore di San Francesco, durante la messa, all'elevazione dell'ostia: "gli apparve un crocefisso come fosse stato appena deposto dalla croce: il suo sangue sembrava così fresco e recente, come se fosse uscito in quel momento dalle ferite e Angela, a questa vista, fu trafitta da tanta compassione da

sentirsi nel corpo e nell'anima tutta immedesimata nei dolori della croce [...] ed ecco apparire improvvisamente attorno a Gesù benedetto, così addolorato, la moltitudine dei figli di questa santa madre. E Gesù benedetto, li abbracciava a uno a uno, con tanto amore, quindi con le sue stesse mani sollevava le loro teste fino a far loro baciare la sua piaga"[190]. L'abbraccio dei credenti da parte del crocefisso è una metafora già presente nella vita di san Bernardo[191]. Ma referenti immediati della visione di Angela sembrano alcune immagini della basilica del Sacro Convento di Assisi. Una delle vetrate istoriate della basilica superiore di San Francesco in Assisi, quella a sinistra di chi entra, rappresenta Cristo "madre" che abbraccia san Francesco: è la cosiddetta "vetrata degli angeli", dedicata alla glorificazione del fondatore dell'Ordine dei frati Minori, dove san Francesco è "dipinto nel petto di Cristo"[192].

Non meno eloquenti gli affreschi raffiguranti le *Ultime parole di Gesù sulla croce* e la *Deposizione*, eseguiti, intorno al 1260, dal Maestro di San Francesco nella seconda e terza campata di destra della basilica inferiore: ci sono pervenuti mutili e tuttavia è ancora ben visibile il sangue che sprizza dal crocefisso, sangue che, insieme al dolore della Madonna, al compianto delle tre Marie e alla tenerezza di Giovanni nel baciare la mano di Gesù, che viene deposto, riescono a provocare, sullo spettatore, sensazioni simili a quelle descritte da Angela[193]. A queste due immagini sembra legata un'altra visione che la mistica folignate ebbe un sabato santo, forse di qualche anno prima. Ella narrò al confessore come, durante un rapimento "era stata con Cristo nel sepolcro", aggiungendo di aver prima baciato il petto di Cristo – che aveva veduto disteso, con gli occhi chiusi, come quando giacque morto – poi baciò la sua bocca; dalla quale, per un attimo, ebbe la sensazione che provenisse un odore meraviglioso, inenarrabile, piacevole senza eguali. Dopo di che Angela pose la sua guancia accanto a quella di Cristo, mentre Cristo pose la sua mano sull'altra guancia, stringendola a sé[194]. Questa visione rimanda all'intimità tra la Madonna e il Figlio e al motivo del bacio dato alle membra di Gesù, tema che si ritrova anche nella liturgia monastica dell'*Uffizio della passione* del Venerdì Santo, nel *threnos* che descrive Maria la quale bacia le ferite del corpo immobile, le silenti labbra del creatore della parola, gli occhi chiusi del creatore della luce e si fa uso dell'antitesi fra gioia e dolore, gli stessi sentimenti che appunto prova Angela. Nella visione della deposizione dalla croce (*Apokathelosis*) Angela, come Maria, si sente "iocundata et dolorata, mirrata et melliflua, quasi deificata et crucifixa"; mentre nella visione della deposizione nel sepolcro (*Entaphiasmos*) prova "letitia maxima" e "admirabilis ineffabiliter delectabilis odor", poiché, come Maria, ricorda i tempi della felicità[195]. Nel testo angelano ci si avvale dunque dell'*anamnesi* e della *prolessi* che, insieme all'uso del *cursus tardus*, e del *cursus velox* , tipico del *sermo humilis*, ribadiscono, da una parte, le non comuni capacità letterarie del *frater scriptor*, dall'altra, la circolazione di idee e di immagini legate alla cultura orientale. Una riprova della centralità, nel secolo XIII, della Valle Umbra, dove anche una piccola città, come Foligno, svolse un ruolo di primo piano, attesa la sua vita religiosa intensa, di cui campione fu Angela[196].

Attorniata dai suoi discepoli, Angela morì a Foligno il 4 gennaio 1309, pregando con le parole di Cristo in croce[197]. Il suo corpo venne sepolto nella chiesa di San Francesco dove le terziarie francescane avevano cappella e tomba proprie; e tuttavia in questa chiesa le si prestò culto pubblico solo a partire dal terzo decennio del secolo XVI, culto che fu poi convalidato ufficialmente, pur senza un regolare processo canonico, da Clemente XI l'11 giugno 1701 per la famiglia dei frati Minori conventuali; quindi lo stesso pontefice, il 14 dicembre 1709, concesse all'Ordine francescano e alla diocesi di Foligno la celebrazione della festa il 4 gennaio con messa e ufficio propri[198]. Le ragioni di questa tardiva scoperta vanno ricercate nel conflitto tra istituzione e profezia a indirizzo fraticelliano che, dopo aver coinvolto la stessa Angela vivente, si acuì all'indomani della sua morte[199].

Dal secolo XVI, il corpo della beata, elevato sul presbiterio della chiesa conventuale

Fig. 46. *Chiesa di San Francesco, interno, con gli altari dirimpettai delle beate Angela da Foligno e Angelina da Montegiove, Foligno*

di San Francesco, a destra dell'altare maggiore, cominciò ad essere meta di piccoli pellegrinaggi, finché la chiesa stessa assurse al ruolo di importante santuario 'ad corpus', tant'è che fu inserito, nella guida del Coronelli, tra i luoghi da visitare nel cammino lauretano-sanfrancescano che univa Loreto ad Assisi[200]. Nella nuova sistemazione, data alla chiesa nel 1796 dall'architetto Andrea Vici (fig. 46), l'altare della beata Angela fu trasferito a metà navata e dirimpetto fu posto quello della beata Angelina da Montegiove (1357/60-1435), fondatrice delle terziarie francescane regolari, con sede a Foligno, nel monastero di Sant'Anna[201].

Fig. 47. *Basilica di Santa Rita, facciata, Cascia*

Un santuario tra i gioghi dell'Appennino umbro-marchigiano, Santa Rita da Cascia

Coeva della beata Angelina da Montegiove è santa Rita da Cascia (1380-1456 ca), tra le sante più popolari, la cui tomba è uno dei santuari più frequentati d'Italia (fig. 47), ancorché posto lungo la catena degli Appennini e a notevole distanza dalle grandi vie di comunicazione. La storia della devozione ritiana è ricca di fascino e si riflette nella vita di ogni giorno dell'Italia contemporanea: si tratta di una pietà popolare che ha unificato il paese, presente com'è nel mondo rurale e nelle città, nei centri industriali anche minori, al Nord e al Sud[202]. Risvolto non secondario, il rafforzamento della centralità dell'Umbria.

Definita come "santa del silenzio", perché nulla ha lasciato di scritto – troppo breve è la biografia che, nel 1456, anno probabile dalla morte, di lei redasse il notaio Domenico di Angelo, appena poche righe; come del resto scarno è l'epitaffio che, nello stesso anno fu apposto sulla cassa solenne – è soprattutto nota come "santa degli impossibili", a motivo delle particolari grazie che, per sua intercessione, sperimentano i fedeli che a lei ricorrono[203]. Sposa cui, stando alla tradizione, furono assassinati marito e figli, Rita entrò del monastero casciano di Santa Maria Maddalena, posto "sub regula beati Augustini", nel 1416. Frammentarie le notizie su questa fondazione per i secoli XIV-XV, come del resto siamo scarsamente informati su tutta la situazione bizzocale di Cascia, la quale però dovette rispecchiare quanto, dal secolo XIII, stava accadendo nel resto dell'Italia centrale, dove gruppi di penitenti – dette incarcerate o bizzoche – dopo un periodo di maturazione, più o meno lenta, chiedevano all'Ordinario diocesano di essere istituzionalizzate con una delle regole approvate[204].

Rita trascorse in Santa Maria Maddalena quarant'anni, come attesta Domenico di Angelo, il notaio casciano incaricato nel 1457 – secondo il computo pisano, ma 1456 secondo l'attuale – di redigere il *liber miraculorum*, di registrare cioè i miracoli che si stavano verificando per intercessione di Rita[205]. Il brevissimo profilo biografico premesso dal notaio alla raccolta dei miracoli, insieme alle cinque terzine poste sulla cassa solenne, o cassa-reliquiario, eseguita nello stesso anno 1457 [1456] – probabile anno di morte – costituiscono, insieme al 22 maggio – *dies natalis* – gli unici punti fermi per ricostruire la biografia di questa santa per la cui canonizzazione – il processo vero e proprio fu istituito nel 1626 – si attivarono le autorità comunali di Cascia, le stesse che probabilmente commissionarono la cassa-reliquiario di santa Rita, dove figura un solo miracolo, quello della stigmatizzazione.

Il mobile – una cassa di noce lavorata da Cecco Barbari e dipinta da Antonio di Norcia – costruito per racchiudere il corpo della santa, ma anche per mostrarlo in tempi stabiliti, reca sulla fronte una divisione a tre scomparti, simili a tre nicchie: un singolare libro, parte scritto, parte dipinto[206]. La lettura inizia dallo scomparto di destra, dove Rita è rappresentata a mezza figura, in conversazione con l'*imago pietatis* (*Cristo in pietà, Cristo sul sarcofago*) (fig. 48). Fa da teste santa Maria Maddalena, titolare del monastero. L'attributo del vasetto d'alabastro, che la Maddalena ha in mano, oltre ad indicare in lei la prima devota dell'*imago pietatis*, rimanda anche al rito che in Oriente viene eseguito dalle ragazze le quali, il sabato

Fig. 48. *Monastero di Santa Rita, cassa della santa, ora allogata tra le reliquie (d. 1457), Cascia*

Fig. 49.
Santuario dell'Amore Misericordioso, Colvalenza

santo, al canto del tropaico, *Ecco, viene lo sposo nel mezzo della notte; / beato il servo che egli troverà desto*, vanno ad offrire aromi allo Sposo che dorme. La beata Rita – sposa di Cristo – ha la testa circondata da un nimbo a raggi, attributo riservato ai beati, la corona dei paternoster sulla mano sinistra e, sull'altra, una spina di acanto che sembra aver appena tolto dalla corona che circonda la testa del Cristo, la stessa spina che si ritrova conficcata al centro della fronte della beata. La lettura prosegue con lo spiovente esterno anteriore, dove la santa è raffigurata nel sonno della morte e con a fianco l'epitaffio di cinque terzine in rima. Mentre nello spiovente posteriore compaiono sei trigrammi: tre con *JHS* (*Jesus hominum Salvator*) e tre con *XPS* (*Christos*), alternati, tutti con aureola a raggiera, inscritti entro altrettanti cerchi. Dopo di che la lettura prosegue con l'interno dello spiovente dove due angeli, di antica iconografia bizantina, portano in cielo l'*animula* di Rita, novella santa Maria Maddalena. Al di sopra dell'assunzione si legge la scritta: "*Ave b(eata) Ih(esu)s R(ita) Chr(isti)*": il saluto del coro angelico all'ingresso, in paradiso, di Rita *di Gesù Cristo*.

Il visibile parlare della cassa ritiana sembra incentrato sull'*imago pietatis*, posta sulla fronte, al centro della cassa. Rappresenta il busto del Cristo paziente che – per tre quarti di figura – emerge dal monumento sepolcrale, ma il capo nimbato e coronato di spine è reclinato sulla destra, gli occhi sono socchiusi e le mani, traforate dai chiodi, sono conserte sul ventre, alla maniera dell'*Uomo della Sindone*, mentre un drappo lo copre dall'inguine in giù. Sangue in abbondanza si sprigiona dalla fronte, per le ferite prodotte dalla corona di spine; dal costato, per la ferita della lancia e, dalle mani, per la ferita dei chiodi. Dietro il Cristo, una semplice cortina, mentre del tutto assenti sono i simboli della passione, detti *arma Christi*. Questa icona del Cristo, immagine commemorativa del triduo pasquale, utilizzata in Oriente, a partire dal secolo XII, durante la settimana santa, fu detta anche *Icona dello Sposo*[207]. Le piaghe, ben visibili sulle mani e sul petto del Cristo testimoniano il martirio subìto da Cristo per redimere l'uomo dal peccato: contemplando il Cristo, che vi è raffigurato, il fedele è invitato a leggervi una sintesi fra giustizia e grazia, colpa ed espiazione, giudizio e speranza. Il successivo grado è costituito dalla capacità di trasmettere al Cristo, in forma di pietà, la propria sofferenza; il terzo grado consiste nel trasformarla in consolazione: questa la funzione svolta dall'icona della pietà per la formazione spirituale di Rita da Cascia[208]. Sono queste le nozioni che anche si evincono dell'epitaffio posto a fianco di Rita, dormiente il sonno della morte:

O beata con fermeça et con vertu|de,
Quando alluminasti in | nella croce,
Dove pene da|re avisti acute.

Lassan|do la mondana e trista foce, |
Per sanar toi inferme et scu|re plage
In quella paxi|on tantu feroce.

Che merito scì grande adtribuisti |
Che actì, sopra ongne domp|na, fo donata
Che una de|lle spine de Christu recepisti ?

Non per precçu mundano non | per mercede
Ch'ella credexe | aver altro tresoru
Se non | colui che tucta allue se die|de.

Et non te parve ancor essere | ben monda
Che .XV. anni la spina | patisti
Per andar alla vit|a più iocunda .1457.

Fig. 50. *Santuario dell'Amore Misericordioso, altare maggiore, Colvalenza*

Reso in forma piana, significa: o beata, con fermezza e coraggio hai abbracciato la croce, patendo acute sofferenze. Sei uscita dalla scena del mondo, entrando in monastero, per porre un rimedio all'odio e alla vendetta (le "inferme et scure plage", dovute alla "paxion tanto feroce"). Lo hai fatto per amore di Cristo e, unica fra le donne (*sopra ongne dompna*), sei stata privilegiata, avendo ricevuto in fronte una spina, dal Cristo della passione. Da qui la domanda – "Dimmi perché hai meritato questo privilegio?". La risposta è che Rita amò il Cristo, suo Sposo, di un amore immenso: "tucta alLue se diede". E, non contenta, "per andar alla vita più iocunda", chiese ed ottenne di essere ulteriormente purificata, tanto "che .XV. anni la spina patisti"!

Rita *di Gesù Cristo* fa il paio con Chiara *della Croce* e, ambedue di estrazione eremitica, appartengono a quel filone penitenziale che, fra Due e Trecento, pervase non solo l'Umbria, ma l'Italia intera. E nel basso Medioevo, come ha fatto notare André Vauchez, tutto uno strato di santità locale italiana è costituita da eremiti, da reclusi e recluse[209]. Sono dei contemplativi, il cui cammino ascetico consiste nel far penitenza e nel meditare sul Cristo sofferente. I segni della passione del Cristo, rinvenuti nel cuore di Chiara di Montefalco, come la stigma portata da Rita da Cascia sulla fronte, sono segni che indicano l'approvazione divina del cammino penitenziale nel quale le due donne si erano consumate[210]. La peculiarità della santità di queste due donne umbre, messa in evidenza dalle rispettive casse-reliquiari, rimanda alla prerogativa che fu di Francesco d'Assisi, la conformità al Cristo crocefisso[211]. Il testimone, da san Francesco, era così passato a delle donne, pur esse umbre, tutte sigillate da altrettanti segni inequivocabili della *teandria*, così il Leonardi ha definito quella "invasione divina dell'umano", che prevede "il corpo come capace di divinizzazione"[212]. Dietro a Chiara da Montefalco e a Rita da Cascia – monache di regola agostiniana – segue – pur sempre in Umbria – una schiera di donne innamorate del Cristo passionato. Assai note, per le rispettive 'biografie', le terziarie francescane secolari, Margherita da Cortona († 1297) – ma umbra di nascita – e Angela da Foligno († 1309); le terziarie domenicane, Vanna da Orvieto († 1306) e Margherita da Città di Castello († 1320)[213]. Numerose anche le clarisse, ma la maggior parte di queste sante donne, tutte del Medioevo, sono rimaste nell'ombra[214]. Il compito di riproporre, per l'età moderna, la follia della croce passò alla stigmatizzata Veronica Giuliani (1660-1727), monaca cappuccina di Città di Castello[215] e alla lunga teoria si sono aggiunte numerose sante donne, fino a Madre Speranza Alhama Valera († 1983), la stigmatizzata stabilitasi a Colvalenza, in quel di Todi, nel 1951 e sepolta nel santuario dell'Amore Misericordioso (figg. 49, 50), da lei stessa edificato e della quale sono in molti ad auspicare la canonizzazione[216]. Si tratta di una consistente schiera di mistiche, concentrate nella stessa regione e che coprono un vasto arco di tempo, dal Medioevo ai nostri giorni; il che ha del singolare. Le loro tombe hanno dato luogo a dei santuari: alcuni sono frequentati giornalmente, altri invece si animano nei rispettivi anniversari.

La peste nera (1347-48) e la fioritura dei santuari mariani 'contra pestem'

Con l'avvento degli ordini mendicanti, i santuari mariani, sorti nei secoli XII-XIII, conobbero un nuovo sviluppo. Si è già detto come ai francescani è legato il celebre santuario mariano della Porziuncola per il quale san Francesco, grazie alla mediazione della Madonna, impetrò da Cristo il *Perdono*, l'indulgenza plenaria del 2 agosto. A Roma i frati minori si insediarono a Santa Maria in Capitolio, dal secolo XIV detta Aracoeli, a motivo della leggenda per cui l'imperatore Ottaviano Augusto, tramite la Sibilla Tiburtina, avrebbe conosciuto la nascita del Figlio di Dio; il che contribuì al successo del santuario mariano che, per un certo tempo, riuscì a tener testa alla stessa basilica di Santa Maria Maggiore. Vi si venerava un'antica (sec. XII) copia della Madonna di San Sisto a Roma,

Fig. 51. *Chiesa di Mevale, affresco con il miracolo del volo angelico; in basso, particolare delle relative feste annuali, Mevale di Visso*

dal secolo XIV considerata però opera di san Luca e protettrice dell'Urbe[217]. Ma la diffusione vera e propria dei santuari mariani fu posteriore alla peste nera del 1347-48, quando, in concomitanza con l'affermarsi della religione civica, da una parte, e, dall'altra, delle osservanze, specie francescane e agostiniane, come anche dei piccoli ordini fioriti durante lo scisma d'Occidente – brigidini, gesuati e gerolamini – ci fu un pullulare di eventi straordinari, o comunque ritenuti tali, che diedero origine a santuari sorti, per lo più *prope*, *apud civitatem*, al di fuori dunque dello spazio sacralizzato dalla presenza di insigni reliquie, luoghi largamente indulgenziati, specie durante il pontificato di Bonifacio IX (1389-1404)[218].

Le prime avvisaglie, di un cambiamento in atto, sono costituite da "prodigiosi" voli che diedero luogo ad altrettanti santuari mariani[219]. A Walsingham (Norfolk, Inghilterra), nel 1061, la Vergine, apparsa in sogno a una donna, la condusse in spirito a Nazareth, onde darle informazioni precise per costruire una chiesa sul modello della Santa Casa, dove la Vergine ricevette l'annuncio dell'Angelo. Scelto il luogo, l'esecuzione venne affidata a un artigiano, ma ad un certo punto il materiale di costruzione non si lasciò più manipolare. Intervenne allora la Vergine Maria la quale, mediante ministero angelico, trasferì e completò l'opera duecento piedi più oltre. Intorno al 1100 – ne fanno fede gli *Annales Camaldulenses* (III, 89-90) – una cappella, dove era dipinta una Madonna con Bambino in braccio, dal sito originario di Santa Maria delle Vertighe, nei pressi di San Savino (Arezzo), dagli angeli venne traslata ad Asciano e depositata, "super nudam humum et fondamentis omnibus carens", cioè sulla nuda terra, senza le necessarie fondamenta, "ad instar alterius sacrae lauretanae aedis", a somiglianza della Santa Casa di Loreto. A Sossau, in Baviera, un sacello eretto senza fondamenta in onore della Madonna, per tre volte, nel 1177, mutò sede, trasferito da mano angelica; per questo ebbe l'appellativo di Loreto della Baviera. A Mevale di Visso, lungo la catena dell'Appennino umbro-marchigiano, un sacello di frontiera, dove si venerava una Madonna in maestà (fig. 51), si sottrae alle rispettive comunità – Cerreto e Montesanto – entrate in conflitto per il possesso del santuario e si stabilisce a Mevale, dominio degli Alviano, ultimi feudatari della montagna: il culto, teste un'epigrafe, iniziò nel 1282, ma il relativo pellegrinaggio ebbe l'approvazione dal vescovo diocesano nel 1396, comunque un'ottantina di anni prima che divenisse di dominio comune il racconto lauretano del volo angelico. A Gubbio, un grande affresco murale raffigura la traslazione della *virtus* da Santa Maria della Vittoria, prima sede dei francescani – a breve distanza dalle mura di questa città – al nuovo insediamento – a ridosso delle mura – intitolato a San Francesco; obliterato il racconto di fondazione, si ignorano le ragioni di questo volo angelico. Si tratta di episodi tutti la cui fama non varcò i confini regionali e le cui date – ad eccezione di Mevale – non rispondono all'epoca in cui i fatti avvennero; questi tuttavia ben illustrano la temperie in cui maturò il caso Loreto, divenuto – fra Quattro e Cinquecento – il santuario mariano più frequentato d'Europa, tanto che Leone X, nel 1520, con breve *Alias, postquam* annoverò il voto di pellegrinaggio a Loreto fra i "casus excepti" previsti dalla bolla *In Cena Domini*, equiparandolo ai voti di pellegrinaggio di Gerusalemme, di Compostella (San Jacopo) e di Roma (le tombe degli apostoli Pietro e Paolo), la dispensa o la commutazione dei quali era strettamente riservata al papa. In virtù di tale decisione la Santa Casa – primo ed unico santuario mariano – si trovò così posta sullo stesso piano dei luoghi sacri più venerati dalla cristianità di fine Medioevo[220].

Il santuario lauretano si avvantaggiò, rispetto a quelli mariani, per il fatto di essere stato ufficialmente presentato come *transfert* di sacralità da Nazareth a Loreto, privilegio però che da tempo i fedeli riconoscevano anche ad altri santuari mariani che chiamavano con l'emblematico appellativo di *Alma Domus*, nozione che a sua volta rimanda alla Chiesa di Cristo. A favorire il decollo di Loreto, fu indubbiamente il suo ruolo, universalmente riconosciuto, di baluardo contro la peste, la terribile malattia endemica cui è legata la stragrande maggioranza dei santuari mariani sorti tra Medioevo ed età mo-

derna. Una serie di fatti incontestabili ci attesta infatti l'efficacia del ricorso lauretano sia nella profilassi, come nella terapia spirituale della peste; vi ricorrono pontefici, cardinali e principi: da Niccolò V, a Pio II, al cardinale Pietro Barbo divenuto poi pontefice col nome di Paolo II, fino a Filippo Maria Visconti. Mentre troppo lungo sarebbe l'elenco delle città che, per peste scampata, fecero deporre ai piedi della Vergine lauretana, in uno spazio appositamente destinato, il plastico in argento rappresentante la città stessa, oggetto di una particolare protezione[221].

Fig. 52. *Chiesa di Santa Maria, Madonna della Misericordia, gonfalone antipeste, Benedetto Bonfigli (1472), Corciano*

Altrove fu particolarmente fortunato il collegamento fra peste e *Madonna della Misericordia*: la Vergine che, sotto il suo manto, accoglie e protegge tutti i fedeli. L'iconografia della Madonna della Misericordia usa un linguaggio che ha connotati di immediatezza: la Madonna difende con il suo manto un determinato centro demico, o una comunità, dagli strali – simbolo della peste – che il Cristo, o l'Eterno Padre, scaglia dall'alto per castigare i peccatori. Emblematico il gonfalone di Corciano (Perugia), una tela a tempera eseguita da Benedetto Bonfigli nel 1472 dove è raffigurata la Madonna della Misericordia che protegge con il suo manto i corcianesi dalle frecce – sinonimo di peste – scagliate dall'Eterno Padre, irato per i peccati degli uomini: ai piedi della Vergine un santo vescovo regge un cartiglio con la seguente implorazione *Santa Maria succurre miseris, iuva pusillanimes, refove flebiles, ora pro populo* (fig. 52)[222]. L'immagine significa dunque intercessione della Madonna, perché cessi la peste[223]. Contestualmente la Vergine fu invocata anche come *Madonna del Latte* o dell'*Umiltà*, dove è raffigurata nel momento in cui è più concretamente e intimamente Madre del Dio fatto uomo, verità su cui si fonda il suo ruolo di mediatrice: "caritatevole mediatrice per l'umanità di fronte alla giustizia imparziale di Cristo, o di Dio Padre"[224].

A dar luogo a santuari mariani furono soprattutto le *mariofanie* (manifestazione di Maria). Le prime avvisaglie di questa nuova stagione dello spirito, che vede come protagonisti "i piccoli e i poveri", si hanno con la Devozione dei Bianchi del 1399, il grande movimento di pace, con una forte carica di pietà mariana; in onore della Madonna biancovestita, quanti aderirono al movimento indossarono tunica bianca con cappuccio, aggiungendo una croce vermiglia: sulla spalla, gli uomini; sulla testa, le donne. Le cronache del tempo registrano mariofanie, a cominciare da quella di Genova da cui dipendono altre apparizioni o transfert di sacralità che, con quella di Genova, hanno in comune la percezione di una punizione incombente e l'intercessione della Madonna che impedisce la piena attuazione del castigo divino; la presenza di un esecutore passivo (il contadino, il giovane, il pastorello); il simbolo del pane, con richiami più o meno espliciti al sacrificio eucaristico[225]. Esempi in Umbria si hanno ad Assisi, dove la Vergine apparve ad un bambino: una mariofania propagandata dalla lauda *Apparve la Vergen gloriosa | de Ihesu Christo e vera sposa | ad un fantin sença pecchato*. Vi si racconta come la Vergine apparve a un bambino che si trovava in mezzo a un oliveto, non lungi dal padre il quale era intento a tagliare la siepe. Dopo aver benedetto il bambino, la Madonna gli dice che i nove giorni di penitenza dei biancovestiti non erano stati sufficienti a placare l'ira divina, per cui bisognava tornare ad indossare le vesti bianche per altri sette giorni, chiedendo ancora misericordia: *Vanne filglio, et non tardare, | nella ciptà ad numptiare | che tutte debbian repilgliare | el vestire biancho ch'on lassato*. Si ritorni a metter pace, si restituiscano le cose rubate, si perdonino le offese: *chi queste cose non farane, | de morte subbitana morrane, | et a l'onferno n'andirane, | et lì serà ben tormentato*[226].

Di lì a poco si registrano nuove mariofanie che danno luogo ad altrettanti santuari. Piccole edicole di campagna, come nel caso della Madonna del Fosco, sorta nei pressi di Castagnola, in Comune di Giano dell'Umbria, sul luogo dove, il 26 giugno 1412, in tempo di peste, la Madonna apparve su di un masso – ancor oggi oggetto di pratiche apotropaiche – a un giovane pastore. Quivi, a perpetua memoria dell'evento, fu eretta un'edicola all'interno della quale un pittore folignate, attivo nella prima metà del secolo

Fig. 53. *Chiesa di Santa Maria, lunetta in facciata con il Cristo risorto e una teoria di santi e beati tra cui santa Rita (sec. XVI), Collegiacone*

XV, dipinse un paesaggio montagnoso, del tutto simile a quello circostante il santuario, una Vergine stante, biancovestita e coronata – variante di quella che va sotto il nome di Madonna dell'Oliva – raffigurata nell'atto di porre la mano sulla testa di un bambino, inginocchiato alla sua sinistra. Alla destra della Madonna un angelo, privo di attributi, egualmente stante, che offre alla Vergine un giglio. In alto, spettatore della scena, il *Pantocrator*, attorniato da angeli. Lungo la cornice, in basso, corre la scritta:

ANNO DOMINI MCCC/CXIII DIE DOMINICA / ULTIMA MENSIS IUNII / APPARUIT VIRGO MA / RIA CUM CRUCE / ET ROSA CUIDAM PUERO[227].

La rosa e giglio – comuni espressioni floreali della Madonna – che, coniugati con la croce, rimandano a Maria mediatrice di salvezza, compaiono anche nella processione dei Bianchi, dipinta nella chiesa sanfrancescana di San Maria, a Vallo di Nera: vi si narra di una pubblica pacificazione, legata al movimento dei Bianchi, di cui si descrive la stessa processione. L'affresco, eseguito nel 1401 da Cola di Pietro da Camerino, raffigura, in secondo piano, la processione dei Bianchi crocesignati, divisi per categorie; ciascuna reca in mano la propria insegna: rose, gigli – simbolo della verginità – e rami di olivo, che sostituiscono i tradizionali vessilli divenuti, all'epoca, segni di discordia. In primo piano una pacificazione: tre uomini distaccati dal gruppo che assistono, in qualità di testimoni, alla ritrovata concordia fra due uomini inginocchiati, affrontati e rappresentati con tratti notevolmente realistici; uno è velato come gli altri crocesignati, l'altro a capo scoperto e senza l'abito della penitenza; al di sopra un piccolo angelo che pone le mani sulla testa dei due, i quali stanno per darsi l'*osculum pacis*[228].

Probabilmente legato a una mariofania è anche il santuarietto mariano che sorge a Collegiacone, nei pressi di Roccaporena – paese natale di santa Rita da Cascia – stante l'appellativo di Santa Maria apparente[229]. L'edificio, a navata unica voltata a botte, originariamente intitolato a San Giovanni, risale al secolo XIII, mentre l'importante decorazione pittorica iniziò poco dopo l'evento, di cui però non ci sono pervenuti i particolari. 'Terminus ante quem' della mariofania è il 1478, anno in cui furono eseguiti gli affreschi della volta. Dopo l'evento, la custodia del santuario fu affidata a un eremita per il quale fu costruito dirimpetto un eremo, collegato al santuario mariano da un cavalcavia sotto cui passava la strada che congiungeva Collegiacone con Capanne. Sulla facciata, al di sopra del portale, una lunetta della metà del secolo XVI raffigura, entro una mandorla, il Cristo risorto con i segni della passione: a lui rivolti in adorazione, intercedono per l'umanità sofferente: la Madonna, i santi Giovanni Battista e Rita con la corona del rosario in mano, due schiere di apostoli (fra cui san Pietro e san Paolo) e altri santi (tra cui sant'Antonio di Padova e san Rocco). In primo piano, a destra: Adamo ed Eva e, al centro l'invenzione della croce, simboli che riassumono la storia della redenzione (fig. 53). Sull'altare maggiore, Madonna in terracotta della fine del secolo XV; mentre l'interno della chiesa è completamente dipinto con affreschi sulla volta e lungo le pareti.

Regolari processi, con testimonianze raccolte da pubblici notai di cui si ha larga testimonianza, ad esempio nei privilegi vescovili rilasciati dall'Ordinario di Fermo, tra gli anni 1430-31, stanno a dimostrare come la gerarchia si fosse fatta attenta a questi fenomeni, dove meditatori non erano più, come nel passato, monaci, chierici, o profetesse – si pensi a Brigida di Svezia († 1373) – ma laici di bassa condizione[230].

È il caso della Madonna delle Grazie di Mongiovino, in Comune di Panicale[231]. Un giorno una pastorella, di nome Andreana, giunta dietro al suo gregge all'incrocio di più strade, dove era posta un'edicola, con l'effigie della Madonna con il Bambino in braccio (sec. XIV), sentì una voce provenire dall'edicola: la pregava di dire agli abitanti di Mongiovino di ripulire l'edicola dai rovi e di restituirla alla venerazione. La ragazza non fu creduta dai sui compaesani, benché avesse a lungo insistito nella richiesta. Per ordine della Vergine, un giorno la ragazza si presentò ai suoi compaesani reggendo sulla testa una brocca con l'apertura rivolta in basso, ancorché ripiena d'acqua. Fatti straordinari si verificarono anche in seguito: un velo offerto all'immagine e dal parroco fatto portare alla chiesa di San Martino, mirabilmente tornò sul posto; mentre durante i lavori di costruzione del santuario – iniziati nel 1513 – si verificò una moltiplicazione di pani e, dopo averli distribuiti agli operai, avanzarono cinque sacchi[232]. Nel 1524, divenuta troppo piccola, la cappella, stante la crescente affluenza dei fedeli, si diede inizio ad un santuario, molto più grande, su disegno dell'architetto Rocco da Vicenza, che ne seguì anche i lavori. Costruito a pianta quadrata, con cupola centrale, sorretta da pilastri, per la decorazione della chiesa – rivestita di pietra arenaria e ornata di altari lignei – intervennero valenti pittori italiani e fiamminghi. Monumento di arte e di pietà, di recente restaurato, è tornato ad essere frequentato dai fedeli, avendo come solennità il 15 agosto, festa dell'Assunta e il 21 ottobre, anniversario dell'incoronazione dell'Immagine (avvenuta nel 1685)[233] (fig. 54).

Fatti simili accaddero anche in Spagna (nel 1399, a Santa Gadea del Cid, la Madonna apparve a due pastorelli; nel 1449, a Cubas, a una pastorella di tredici anni), in Germania (Nostra Signora "delle tre spighe" apparve, nel 1491, a un fabbro) e nel Nuovo Mondo, a Guadalupe in Messico dove, nel 1531, la Nostra Signora apparve cinque volte a san Juan Diego, contadino della classe dei "macehuales" e da poco convertito, chiedendogli la costruzione di un santuario sul luogo della visione[234]. Era così iniziata la stagione dei veggenti, scelti dalla Madre di Dio tra gli "ultimi" per parlare in suo nome e invitare gli uomini alla penitenza, alla conversione, come anche alla venerazione della Vergine con la costruzione di un manufatto, segno memoriale della mariofania.

Per una tipologia dei santuari mariani

Solo una minoranza dei santuari mariani, sorti tra Medioevo ed età moderna, sono legati all'apparizione della Vergine; i restanti – per lo più micro-santuari, presenti in forma capillare su tutto il territorio regionale – sorsero a seguito di altri eventi. In ordine di importanza, precedono i santuari dotati di preziose reliquie: è il caso della cattedrale di Perugia dove, dal 1488, si venera il "Santo Anello" (fig. 55), ritenuto dalla pietà popolare l'anello nuziale di Maria Santissima[235]. Molti i santuari sorti dopo il rinvenimento miracoloso di statue, o di immagini – spesso migrate per mano angelica – o per la presenza di una fonte miracolosa (come nel caso del santuario della Madonna delle Grazie di Rasiglia, nella montagna folignate, eretto nel 1450) (fig. 56)[236]. Decisamente molti o santuari sorti per grazie ottenute, mediante l'intercessione della Vergine: il caso più frequente è costituito dalla cessazione della peste: uno dei primi esempi è, a quanto sembra, lo splendido 'Tempietto' di Norcia, un 'unicum' per la sua rara bellezza, iniziato a costruire nel 1354 (fig. 57), subito dopo la peste nera[237]. Altrettanto frequente la ricostruzione su modello di un prototipo mariano, con un vero e proprio transfert di sacralità (Santa Casa di Loreto; Madonna della Quercia e così via). Mentre in epoca controriformistica divennero di moda i Sacri Monti, eretti come baluardo contro l'avanzata del protestantesimo: notevoli quelli posti lungo la catena alpina[238]. Di estremo interesse infine i santuari dedicati alla Madonna di Costantinopoli, in quanto continuazione della sacralità e del culto dell'*Odigítria* costantinopolitana, detta anche *Itria*; particolarmente diffusi nell'Italia centrale e meridionale dove erano presenti minoranze etniche dell'altra sponda dell'Adriatico: è il caso del micro santuario della Madonna di Costantinopoli, a Fiamenga di Foligno[239].

Fig. 54. *Santuario della Madonna delle Grazie, effige miracolosa della Madonna, in onore della quale fu eretto il santuario, pittore perugino (sec. XIV), Mongiovino*

Fig. 55. *Cattedrale di San Lorenzo, il "Santo Anello" della Vergine Maria, Perugia*

Fig. 56.
Santuario della Madonna delle Grazie di Rasiglia, Angelo della pace, pittore folignate (sec. XV), parete sinistra del ciclo pittorico, Foligno

Fig. 57.
Tempietto votivo antipeste (1354), Norcia

Problematico dare un quadro della tipologia dei santuari mariani; rimane comunque fuori da qualsiasi schema la carica interiore che guidò comunità, pur di pochissimi abitanti, a dotarsi di un proprio tempio. Si tratta di un mondo ricchissimo e a tutt'oggi poco esplorato. Abbiamo santuari a pianta centrale: tra i più interessanti esempi, il santuario di Macereto (fig. 58), iniziato a costruire nel 1527, su disegno del Bramante, da una corporazione di maestri lombardi, per inscrivere un precedente sacello, stazione dei pellegrini[240]. Decisamente più conosciuta, la splendida Consolazione di Todi, a croce greca (figg. 59, 60), iniziata nel 1508 da Cola di Matteuccio da Caprarola e da Baldassarre Peruzzi, per inglobare una maestà quattrocentesca, posta poco fuori le mura della città[241]. La maggior parte dei santuari mariani sono però modeste cappelle di campagna, disseminate su tutto il territorio, tanto da essere presenti anche in minuscole contrade.

Fig. 58. *Chiesa di Macereto, ingloba un precedente santuarietto mariano (1560-63)*

Fig. 59. *Chiesa di Santa Maria della Consolazione (sec. XVI), Todi*

Quasi tutti questi luoghi di culto mariani sorsero per iniziativa delle autorità comunali, o della 'communitas', divenendo così l'espressione più compiuta della religione civica[242].

Per l'Umbria fu fatto a suo tempo, da Fiorella Giacalone, un elenco dettagliato di questi santuari, di cui era stato possibile raccogliere i relativi racconti di fondazione[243]. Va anche precisato che non tutti i santuari mariani sorsero ex novo, o per inglobare precedenti edicole; ci furono anche luoghi di culto dismessi, ridedicati alla Vergine. Emblematico il caso di santuari rupestri mariani, già dedicati al culto micaelico che, a loro volta, avevano rimpiazzato culti precristiani, è il caso della Madonna del Riparo, già santuario micaelico, di cui già si è fatto cenno. Ma va pure sottolineato – per dirla con il padre Pozzi – come spesso "la fretta spinga a salti smisurati i folcloristi [...] anche nel

caso di successive sostituzioni, Maria di Nazareth è altra cosa dalle antiche madri, dall'Uni etrusca, dall'Iside orientale e dalla greco-romana Giunone [...] la struttura del dogma o della pietà mariana è totalmente diversa dalla struttura dei culti femminili nella mitologia e nei miti pagani; tra il culto di Maria e quello delle dee madri, le analogie portano su circostanze esteriori"[244].

L'attenzione degli storici – che da oltre trent'anni hanno cominciato a studiare i santuari sotto vari aspetti – finora ha privilegiato i santuari internazionali, nazionali e regionali; mentre solo ultimamente sono stati presi in considerazione anche i micro santuari: un reticolo del sacro che, dai centri demici, si estende alle campagne circostanti, in risposta alle mille esigenze di un'intera comunità che, nel santuario, riscopre la propria identità paesana e trova il modo di affrontare la vita e la morte, il dolore e la gioia, le speranze e le frustrazioni. Di questo reticolo del sacro, i santuari mariani ne costituiscono la stragrande maggioranza e costituiscono luoghi di elezione per un incontro intenso con Dio, fuori della quotidianità.

Fig. 60. *Chiesa di Santa Maria della Consolazione, interno, Todi*

Note

[1] Sulla tardiva definizione del concetto di santuario e connesse problematiche, cfr. Jemolo, 1975, pp. 484-533; NAZ, 1975, col. 780; Palazzini, 1975, pp. 202-203; Besutti, 1982, pp. 453-455; Id., 1986, pp. 1253-1272; Vauchez, 2000, pp. 1-7.
[2] De Luca, 1958, pp. 134-146; Id., 1962, pp. 25-26; De Luca, Prezzolini, 1975, pp. 274-275 (Lettera a Prezzolini, 21 gennaio 1961).
[3] *Il santuario*, 1999.
[4] Su questa feconda tematica d'obbligo il rimando a Dupront, 1976 e a Guarnieri, 1980; inoltre Sensi, 1996. Per una storia dei vari censimenti dei santuari d'Italia, fino a quello in atto, con la partecipazione di numerose Università italiane e sotto la guida dell'École Française de Rome, al fine di approntare un atlante dei santuari italiani, sulla base di una scheda articolata, capace di rispondere alle varie esigenze dei cultori della materia, cfr. Cracco, 2002[a].
[5] SENSI, 1984; Id., 1987; Id., 2000[b], pp. 215-239.
[6] Cominciò la Provincia di Perugia con *Itinerari del Sacro*, 1998 [una guida dove si propongono dieci percorsi del sacro, con due prolusioni: una sull'ambiente geografico e sua interrelazione col sacro; l'altra, sui santi che hanno dato all'Umbria il prestigioso appellativo di "terra di mistici e di santi", per cui la Regione è conosciuta nel mondo]. Seguirono le guide "giubilari" delle singole diocesi: Assisi-Nocera-Gualdo [*Pellegrini sulle orme dei santi*, 1999]; Foligno [*Itinerari giubilari*, 1999]; Orvieto-Todi [*Orizzonti*, 1999]; Perugia-Città della Pieve [*Pellegrinaggi giubilari*, 1999], Spoleto [*Vie dei pellegrini*, 1999. Stesso il titolo del CD ROM realizzato da MediaForm Multimedia e della cassetta audiovisiva, produzione audiovisiva multimediale telematica Imago Film Studio a cura di Francesco Ferrari], Terni-Narni-Amelia [*Itinerari diocesani*, 1999]. Da ultimo la Conferenza Episcopale Umbra (CEU), sotto il titolo di *Umbria mistica. Itinerari della santità*, ha proposto cinque itinerari "giubilari": itinerario Benedettino, itinerario Romualdino, itinerario Francescano, itinerario dell'Amore Misericordioso ed Eucaristico e itinerario della Santità Femminile, affidando la redazione dei singoli testi ad altrettanti Autori, cfr. *Itinerari della santità in Umbria*, 2000.
[7] Sulla strada consolare Flaminia, costruita da C. Flaminio Nepote, censore e console, fra il 225 ed il 220 a.C., per allacciare Roma a Rimini, Bullough, 1966, pp. 211-233; Id., 1978, pp. 180-181; Bonomi Ponzi, 1991, pp. 195-202; Zanzotti, 1999.
[8] Schmiedt, 1966, p. 177-210.
[9] Siniscalco, 1987, p. 56.
[10] Lanzoni, 1927, pp. 400-487 (Regione VI, *Umbria*).
[11] Bartoli Langeli, 1978, pp. 416 sgg.
[12] Monachino, 1965, pp. 211-234.
[13] Maccarrone, 1978, pp. 249-284, in particolare p. 250.
[14] De Rossi, 1871, pp. 94-112.
[15] La proibizione di asportare le reliquie dai corpi dei martiri fu sancita dal Codice Teodosiano: Costantinopoli, 26 febbraio 386, "*De sepulchris violatis: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*" (*Codex Theodosianus*, IX, tit. XVII, 7, ed. Mommsen, 1904, p. 466). Queste sanzioni saranno rinnovate in età carolingia, riconoscendo tuttavia ai principi e ai vescovi il diritto dell'*inventio* e della *translatio* dei corpi santi; si veda ad esempio il concilio di Magonza dell'813: "Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia" (*Concilia aevi karolini*, I, 1, 1906, p. 272). Le prime devastazioni delle tombe si ebbero durante le invasioni gotiche per cui poche furono le basiliche poste fuori le mura che rimasero aperte alla venerazione dei pellegrini; mentre dalle tombe smantellate furono prelevate le reliquie e portate entro l'Urbe, cfr. *Il Catalogo dei cimiteri di Roma*, in Valentini, Zucchetti, 1942, pp. 49-66; inoltre Tosini, 1998, p. 210.
[16] Questo papa, come attesta san Girolamo (*Comment. in Ezechiel.*, XL, 5), fece restaurare nei cimiteri del suburbio le tombe di molti martiri, in onore dei quali compose numerosi epigrammi, Ferrua, 1942.
[17] Sull'importanza e significato delle visioni e dei sogni per l'uomo medievale si rimanda a *Le 'Visiones'*, 1990.
[18] Paolino di Milano, 1961, p. 70. Sant'Ambrogio, dando notizia del prodigioso ritrovamento dei due martiri, così scrive alla sorella Marcelliana: "cognoscant omnes quales propugnatores requiram. Tales ergo ambio defensores, tales milites habeo [...] quorum quo maiora, eo tutiora patrocinia sunt. Horum opto praesidia [...] patronos habebamus et nesciebamus" (*Epist.*, XXII, 10-11; *PL* 16, 1072). Sull'altro rinve-

nimento dei corpi dei martiri Vitale e Agricola, Ristori, 1905, pp. 241-275. Sulla nozione di patrono presso gli scrittori cristiani antichi, Orselli, 1965.
[19] Emblematico l'esempio di Spes, vescovo di Spoleto (380-415 ca), definito il "Damaso dell'Umbria" da De Rossi, 1871, pp. 81-148, cfr. inoltre Frutaz, 1977, pp. 69-90.
[20] Susi, 1999, pp. 266-267. Il vescovo Fulgenzio è ricordato da Gregorio Magno nei *Dialogi* (III, 12).
[21] Saxer, 1984, pp. 19 sgg.
[22] Pani Ermini, 1991, pp. 146-147.
[23] Sensi, 1982 e Id., 1983.
[24] Pietrangeli, 1977, pp. 20-21.
[25] Iacobilli, 1626, p. 105.
[26] *S. Gregorio in Spoleto*, 1979.
[27] Il testo commentato della leggenda del vescovo Giovanni, martirizzato nel 546 ca quando Totila distrusse Spoleto, in Fausti, 1911.
[28] Emblematico è il caso del duca Ariulfo che, agli inizi del secolo VII, venendo a Spoleto e imbattutosi, nei pressi della città, con la basilica di San Savino vescovo e martire, vi entrò e "messosi a guardare le pitture che erano nella chiesa, all'improvviso, vedendo l'immagine dipinta del beato martire Savino", ebbe come una folgorazione "e affermò e giurò che proprio quello era l'aspetto e la figura dell'uomo che lo aveva protetto nel combattimento" e pertanto scelse *san Sabino* come suo protettore in guerra, Paolo Diacono, IV, 16, p. 195.
[29] Sul culto dei martiri è d'obbligo il rimando a Delehaye, 1933, Amore, 1975, Brown, 1983. Per l'alto Medioevo, *Santi e demoni,* 1989. Sul significato teologico del culto dei santi nei primi secoli, Leonardi, 1980, pp. 435-476.
[30] La chiesa, eretta probabilmente in età paleocristiana (fine del sec. IV e il principio del V), fu soggetta a restauri e trasformazioni in età altomedievale (secc. VII-VIII), in età moderna (secc. XVII-XVIII) e contemporanea (sec. XX), cfr. *Spoleto*, 1977, pp. 76-83.
[31] Si pensi ai Santi Apostoli, basilica cemeteriale già esistente nella seconda metà del secolo IV e posta sul diverticolo della Flaminia, cfr. *Spoleto*, 1977, pp. 598, 610.
[32] La basilica fatta costruire, da Costantino e da sua madre sant'Elena, sul sito dove sorgeva un *Palatium* detto Sessoriano, mentre era papa san Silvestro I (314-337), ebbe l'appellativo di *Hierusalem* che, nel basso Medioevo, cambiò in Santa Croce in Gerusalemme, cfr. Besozzi, 1750; Krautheimer, 1937, pp. 165 sgg.; Affanni, 1997.
[33] Su questo tema, Neri, 1971; Vaccaro, Riccardi, 1992.
[34] Bernardino da Gallipoli, 1609; Sensi, 1990ª, pp. 7-78; Sensi, 2000ª, pp. 261-285.
[35] Josi, 1969, pp. 149-197.
[36] "antistis Christi domini devotus Achillis / culmina magna pii struxit honore Petri / nemo putet vacuam venerandi nominis aulam / sistere quod non sit corporis ista domus // magna quidem servat venerabile Roma sepulchrum / in quo pro Christi nomine passus obit / sed non et meritum monumenta includere possunt / neque corpus habent saxa tenent animam / victor enim mundi superata morte triumphans // spiritus ad summum pergit in astra Deum / cumque sit in Christo vita durante repostus / ad Christum totus martyr ubique venit / ille suos sanctos cunctis credentibus offert / per quos supplicibus prestat opem famulis". Segue un secondo carme, al primo collegato mediante l'*igitur*. Vi si dice che si può dedicare una chiesa a San Pietro, pur senza vantarne il corpo o le reliquie: una chiesa costruita in suo onore, dovunque sia stata eretta, rimane fissa sul fondamento che è Pietro, "in fundamento fixa Petro maneat" e l'universalità del suo culto corrisponde all'universalità delle prerogative a lui date da Cristo stesso che gli ha conferito il potere delle chiavi. Se ne veda il puntuale commento in Maccarrone, 1978, pp. 267-268.
[37] "Qui Roma Romaque venis hunc aspice montem / eque Petri sede pone viator opem / quae meritis quae sancta fide distat ab illa / crux illic regnum hic quoque vincla Petri / omnia magnanimus pastor construxit Achillis / sollicite populi huc adhibete praeces". Maccarrone, 1978, p. 279, vede nei due termini *croce* e *regno* un accostamento eterogeneo e pensa che la croce designi "non già il simbolo del martirio di Pietro, ma la reliquia insigne della croce di Cristo, che si venera nella chiesa, che portava il titolo, S. Croce in Gerusalemme" e rimanda al *Liber pontificalis*, dove si fa menzione della collocazione di dette reliquie nella basilica Sessoriana.
[38] La chiesa sorgeva presso l'attuale piazza Cavagneria.
[39] Paolo Diacono, VI, 58, p. 363.
[40] Su questo santuario, riedificato in epoca romanica e fino al 1958 chiesa parrocchiale, cfr. *Spoleto*, 1977, pp. 592-593.
[41] Otranto, Carletti, 1995, pp. 57-71, 79-89.
[42] Maccarrone, 1980, pp. 363-429.
[43] Frutaz, 1977.
[44] Delaruelle, 1975, pp. 215, 216.
[45] *De gloria confessorum*, in *PL* 71 e in *MGH, Scriptores*, I.
[46] Grégoire, 1991.
[47] *Dialogi, lib. II*; tra le recenti versioni italiane, Stendardi, 1995.

[48] Sulla vasta bibliografia, Lentini, 1962, coll. 1104-1184.
[49] L'edizione critica della Regola è stata curata da Hanslik, 1960.
[50] Per la fonte letteraria, cfr. *PL* 66, S.P. Benedictus Prolegomena. *Vita S. Benedicti* (*Ex libro II Dialogorum S. Gregorii Magni, excerpta*), coll. 125-204.
[51] Cordella, 1995, pp. 100-107.
[52] Andaloro, 2002, pp. 162-175.
[53] Iacobilli, 1661, pp. 278-284.
[54] *Ivi*, pp. 265-317; cfr. inoltre MELONI, 1966.
[55] *Dialogi*, III, 14, p. 164.
[56] *Ivi*, 15, p. 169.
[57] *Ivi*, 14, pp. 163-164.
[58] Ampia bibliografia in *Spoleto*, 1977, pp. 483-484.
[59] *Dialogi*, IV, 36, pp. 281-282.
[60] Cfr. *La Valnerina, il Nursino, il Casciano*, 1977, pp. 219-220.
[61] Procopio di Cesarea, *De Bello Gotico*, I, 15, trad. italiana a cura di F.M. Pontani, Roma 1974.
[62] *Dialogi*, IV, 11, pp. 241-242.
[63] Pirri, 1960, p. 307; PENCO, 1965, p. 265.
[64] Pirri, 1960.
[65] Cfr. *La Valnerina, il Nursino, il Casciano*, 1977, pp. 214-216.
[66] *Dialogi*, III, 15, pp. 169-170.
[67] Iacobilli, 1628, pp. 150-159.
[68] Cfr. Borsellino, 1974; *La Valnerina, il Nursino, il Casciano*, 1977, pp. 163-168.
[69] Iacobilli, 1647, pp. 264-266.
[70] Cfr. Vauchez, 1978, pp. 101-106
[71] Id., 1981, pp. 227-234, 380-388.
[72] Per un primo approccio, Iacobilli, I, 1647, pp. 492-494; Vauchez, 1986, pp. 353-381; Id., 1990; Nessi, 1988, pp. 76-86; Di Fonzo, 1990, pp. 595-647; SENSI, 1991, pp. 175-198.
[73] Vauchez, 1981, p. 383.
[74] Sul tema, Sainsaulieu, 1963, coll. 771-787; Id., 1974.
[75] Delaruelle, 1975, pp. 147, 148.
[76] "Apparitio autem ipsius (*Michaelis arcangeli*) multiplex est. Prima qua in monte Gargano Michael apparuit, iuxta civitatem que dicitur Sipontus. Anno domini CCCXC [...] Secunda apparitio [...] circa annos domini DCCX [...] in loco qui tumba dicitur, iuxta mare [...] Tertia apparitio est que Roma, tempore Gregorii pape, legitur accidisse [...] Hec autem apparitio cum illa que in Monte Gargano apparuit, cum Sipontanis victoriam dedit, VIII idus maii celebratur", *Legenda Aurea*, pp. 986-1001.
[77] Per un avvio alla lettura delle vie del pellegrinaggio d'età medievale, Caucci Von Saucken, 1998, pp. 1-16.
[78] Nell'867 il monaco francese Bernardo compì un viaggio dalla Francia in Terra Santa; nell'andata visitò il Gargano, al ritorno la grotta-santuario di *Mons Aureus* e Mont-Saint-Michel, due santuari micaelici *ad instar*, cfr. Avril, Gaborit, 1967, pp. 269-298.
[79] *Rationale divinorum officiorum*, 154, in *PL* 202, 154.
[80] La nozione di Michele taumaturgo, che guarisce gli infermi per mezzo dell'acqua, si trova nel racconto di fondazione del santuario di Khonai, in Asia Minore, che aveva annessa una fonte terapeutica, cfr. *Narratio de miraculo*, 1889, pp. 289-328.
[81] Si legge nel *Liber de apparitione*, 1878, pp. 540-543 che "dopo lunghe e forti febbri, bevuta quest'acqua, subito si avverte un improvviso miglioramento della salute".
[82] *Chronica s. Benedicti Casinensis*, 17, in *MSH*, *Scriptores*, p. 477.
[83] Sensi, 2002[d], pp. 5-104.
[84] Sul fenomeno di pecore in estivaggio, presenti sull'Appennino umbro-marchigiano, Mairevigueur, 1978, pp. 131-137; Garbuglia, 1978, pp. 139-147; Quilici, 1987, pp. 143-164.
[85] Emblematici i dati forniti per la diocesi di Spoleto da Ceccaroni, 1993.
[86] Sergi, 1988, coll. 601-604.
[87] Giorgi, 1963, pp. 50-51, 77-78; Picasso, 1981, coll. 408-409.
[88] Sensi, 1984, pp. 75 sgg., 304 sgg.
[89] Altri esempi in Id., 2001[a], pp. 19-50; Id., 2002[c], pp. 53-91.
[90] Una di queste fondazioni fu San Salvatore al Goleto, detto poi San Guglielmo, cfr. Mongelli, 1983.
[91] Servanzi Collio, 1884; Ranciaro, 1998.
[92] Il testo della leggenda – parzialmente edita dai Bollandisti – ora in Susi, 1995.
[93] Id., 1995, pp. 132-133. Il referente biblico del racconto è indubbiamente il Salmo 73 (74), 13: "contribulasti capita draconum in aquis". I sintomi della malattia, lasciano chiaramente intendere che Felice era stato colpito da febbre malarica. L'agiografo probabilmente ebbe presente la vita di sant'Ilarione, scritta da san Girolamo intorno al 390, in cui si narra come questo eremita sconfisse il dragone che stazionava in una zona desertica e paludosa, nei pressi di Gaza, *Vita Hilarionis*, pp. 130-131.

[94] *La Valnerina, il Nursino, il Casciano*, 1977, p. 102; inoltre Cilleni Nepis, 1900; Faloci Pulignani, Fausti, 1922; Nessi, Ceccaroni, 1972, pp. 10-15.
[95] L'affresco è opera di un pittore spoletino di fine secolo XV. Lodovico Iacobilli, nella *Vita di s. Mauro abbate*, ricorda questa immagine quando narra dell'uccisione del drago. Nella nota marginale si legge: "Pictura antiqua Spoleti et in Valle Narci", Iacobilli, 1647, pp. 638-641.
[96] "Il corpo di s. Mauro fu sepolto nella chiesa del monastero, appresso li due sopradetti [Felice e la sua nutrice]; concorrendovi molti popoli a venerarli nel giorno della loro festività [16 giugno]; ricevendone da Dio, per i loro meriti, molte gratie, massime quelli che hanno la febre", *ivi*, p. 641.
[97] AA. SS. *Maii*, V, 1741, pp. 536-539; inoltre Sensi, 2002[a].
[98] Ceccaroni, 1990, pp. 172-180.
[99] *BHL* 1983. Lanzoni, 1927, pp. 482 sgg., mette in relazione la lotta "contro il dragone"con il culto idolatra praticato in quella contrada.
[100] L'Autore affronta il significato del *topos* nel saggio *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago*, riedito in Le Goff, 1977, pp. 209-255.
[101] Sensi, 2002[a].
[102] Alphandéry, Dupront, 1974, p. 143.
[103] Sul *Capitulare de imaginibus*, o *Libri carolini* (il testo, in *PL* 98, coll. 999-1248 o in *MGH*, *Concilia*, II, supplemento, ed. H. Bastgen, 1924), cfr. inoltre Arnaldi, 1979, pp. 61-86. Il Concilio di Parigi – un'assemblea consultiva – fu riunito il 1° novembre 825, dietro esplicita autorizzazione di Eugenio II (*MGH*, *Concilia*, 482, l. 30; 533, l. 12; 534, l. 15-19).
[104] Schönborn, 1976.
[105] Queste immagini, diffuse particolarmente in Catalogna, Roussillon e Cerdagne, ma presenti anche in Italia – celebre il Volto Santo di Lucca – rappresentano il Cristo trionfante, maestoso, gli occhi aperti e senza segni di sofferenza sul volto, mentre la corona in testa ne proclama la regalità, cfr. Baracchini, Filieri, 1982; Maetzke, 1994.
[106] Sulla nascita dei santuari mariani in Occidente, a titolo indicativo, *Foi populaire*, 1974, pp. 9-40; Manselli, 1985; Lobrichon, 1994; Maetzke 1994; Iogna-Prat, Palazzo, Russo, 1996; Leonardi, Degl'Innocenti, 2000, pp. 95-108. Sulla scultura lignea, per uno sguardo d'insieme relativamente all'Italia, Carli, 1960.
[107] "Non enim truncus ligneus adoratur, sed per illam visibilem imaginem mens interior hominis excitatur", Concilio di Arrás del 1025, ed. Mansi, *Concilia*, 19, p. 455.
[108] "Dicunt quod illi homines, qui venerunt de Terra Sancta – scilicet quatuor sancti eremitae – portaverunt multas reliquias, quas dedit illi episcopus Cyrillus, qui vidit crucem magni splendoris in aere, longam et altam mirabilis magnitudinis inter Golgotha, et montem Oliveti. Et inter illas reliquias dicunt, quod erat de petra Sepulchri Virginis Mariae et de veste illius; et propter istam causam dederunt ecclesiae illud nomen de Iosaphat", Vitale, 1645, p. 28.
[109] *Compilatio Assisiensis*, p. 131. Identica l'espressione che si trova nello *Specchio di Perfezione* (*Fonti francescane*, 1745); Iacobilli, 1647, p. 20.
[110] Iulianus de Spira, *Vita s. Francisci*, III, 15 in *An. Franc.*, X, p. 342, inoltre Tommaso da Celano, *Vita prima di s. Francesco*, IX, 21, *Fonti Francescane*, n. 355, p. 428.
[111] Tommaso da Celano, *Vita Seconda*, V, 9, *Fonti Francescane*, n. 592, p. 561; san Bonaventura, *Leggenda maggiore*, I, 5, *Fonti Francescane*, n. 1034, p. 842.
[112] Tommaso da Celano, *Vita Seconda*, IV, 8, *Fonti Francescane*, n. 589, pp. 559-560. Lo stesso san Francesco, nel Testamento, fa risalire la maturazione della propria conversione a un suo mutato atteggiamento nei confronti dei lebbrosi: "Il Signore concesse a me, frate Francesco, d'incominciare così a far penitenza, poiché, essendo io nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di anima e di corpo. E di poi, stetti un poco e uscii dal mondo", *Fonti Francescane*, n. 110, p. 131.
[113] Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *An. franc.* V, 121 e 195. La tradizione è ripresa da Wadding, *Annales*, I, a. 1222, p. 280. San Francesco è un cristiano modello: e la condizione propria di ogni cristiano è quella di essere pellegrini su questa terra. Viandanti lungo strade del mondo alla ricerca di se stessi, delle proprie origini. Agli inizi del basso Medioevo, con il miglioramento delle condizioni generali delle strade, ripresero anche i pellegrinaggi; e tra i primi santuari ad avvantaggiarsene fu Compostella, proprio quando i Luoghi Santi d'Oriente cadevano in mano ai Turchi Selgiuchidi (1076).
[114] Tommaso da Celano, *Vita prima di s. Francesco*, IX, 21, *Fonti Francescane*, n. 356, p. 429.
[115] Sensi, 2002[b].
[116] Una puntuale rassegna dei santuari sanfrancescani umbri in Cavanna, 1926.
[117] Tommaso da Celano, *Vita Prima*, XIV, 35, *Fonti Francescane*, n. 381, p. 440.
[118] Tommaso da Celano, *Vita Prima*, IX, 22, *Fonti Francescane*, n. 356, p. 429.
[119] San Bonaventura, *Leggenda Maggiore*, Prologo, 2, *Fonti Francescane*, n. 1022, p. 834.
[120] Tommaso da Celano, *Vita Prima*, X, 23, *Fonti Francescane*, n. 359, p. 430.
[121] Tommaso da Celano, *Vita Prima*, XXI, 58, *Fonti Francescane*, n. 424, pp. 458-459.

[122] Richerius Senonensis, *Gesta Senonensis Ecclesiae*, *MGH*, *Scriptores*, XXV, pp. 306-307, *Fonti Francescane*, n. 2307, p. 1957.
[123] *Scripta Leonis* cap. 110, p. 282; *Specchio di perfezione*, 113, *Fonti Francescane*, n. 1813, p. 1428.
[124] Tommaso da Celano, *Vita prima*, XIII, 33, *Fonti Francescane*, n. 375, p. 438.
[125] Tommaso da Celano, *Vita Seconda*, XI, 17, *Fonti Francescane*, n. 603, p. 568. Questa visione, riportata anche in altri antichi scritti francescani (*Fonti Francescane* nn. 10064, 1342, 1460, 2139, 2631), fa il paio con un episodio simile riferito a san Domenico di Caleruega nella sua biografia agiografica, scritta dal frate domenicano Costantino da Orvieto, nel 1246-47.
[126] Tommaso da Celano, *Vita Prima*, XII, 29, *Fonti Francescane*, n. 366, p. 434
[127] San Bonaventura, *Leggenda minore* II/II, *Fonti Francescane*, n. 1340, p. 1025.
[128] Tommaso da Celano, *Vita Seconda*, VI, 10, *Fonti Francescane*, n. 593, pp. 561-562, inoltre *Fonti Francescane*, nn. 1038, 1338, 1411.
[129] *Leggenda perugina*, 82, *Fonti Francescane*, n. 1638, p. 1248.
[130] La tomba – un sarcofago di travertino – per secoli rimasta inaccessibile e inviolato il corpo, fu ritrovata nel 1818, situata perpendicolarmente sotto l'altare maggiore della basilica inferiore. La successiva apertura del sarcofago risale al 1978. Lo studio delle reliquie hanno confermato la precisazione del Celano che Francesco era di "statura piuttosto piccola" (I, 83) – la sua altezza si aggirava infatti intorno a m 1,57/8 – e che il suo corpo era stato "tormentato da mali fisici diversi e più violenti" (I, 97), cfr. *La ricognizione*, 1978.
[131] Bonsanti, 2002, schede 521-546, figure nn. 1659-1730, con precedente letteratura, decisamente vasta.
[132] San Bonaventura, *Leggenda maggiore, Prologo*, 1, *Fonti Francescane*, n. 1022, p. 834.
[133] *Annales stadenses*, pp. 335-340; Stopani, 1991.
[134] Caucci Von Saucken, 1998, pp. 12-13.
[135] Miller, 1895, II, pp. 84-93, testo riproposto da Stopani, 1991, pp. 89-96.
[136] Coronelli, 1705; Sensi, 2002[b].
[137] L'avvio del secondo Ordine francescano si ebbe con Chiara d'Assisi, concittadina del Poverello che, conquistata dalla sua ardente parola, nel 1212, alla Porziuncola, ne accettò il saio e la vita francescana. Mentre la fondazione canonica dell'Ordine dei Penitenti, legati al Poverello, risale al 1221, quando i penitenti francescani adottarono il *Memoriale propositi* finché, nel 1289, Niccolò IV concesse loro la *Regula bullata 'Supra montem'*.
[138] Vauchez, 1981, pp. 245-248.
[139] Cfr. *La Franceschina*, I, pp. 52-53.
[140] Sul problema, Orselli, 1965; Vauchez, 1989, pp. 187-206; Paciocco, 1989, pp. 99-100; Golinelli, 1996. Sulle 'facili' canonizzazioni, Nicolini, 1987.
[141] Medaglioni, molti dei quali di recente rivisti e aggiornati, in Iacobilli 1647-61, per un tentativo di lettura, Sensi, 1991.
[142] AA. SS. *Iunii* IV, Venezia 1743 (Giacomo Da Vitry, *Vita b. Mariae Oigniacensis*: *commentarius praevius* pp. 630 sgg.; *Vita*, pp. 636 sgg.).
[143] Mens, 1973, coll. 1165-1180.
[144] Giacomo da Vitry, *Sermo ad virgines*, composto quando era già cardinale (1229-40). Il testo è riferito da Grundmann, 1980, p. 374, n. 48.
[145] Giacomo da Vitry, *Vita b. Mariae Oigniacensis*, *Vita*, p. 636.
[146] *Fonti francescane*, II, pp. 1905-1908, nn. 2200-2209.
[147] Alberzoni, 1995, spec. pp. 38-43; inoltre Bornstein, Rusconi, 1992.
[148] Sensi, 1995, pp. 3-29 e *passim*.
[149] Lecler, 1997, p. 168.
[150] Meersseman, 1977, I, p. 375.
[151] *Fonti francescane*, II, p. 2375, n. 3117.
[152] Per un quadro d'insieme, d'obbligo il rimando a Grundmann,1980. Per l'Italia centrale cfr. Benvenuti Papi, 1990; Bornstein, Rusconi, 1992; Sensi, 1995; Casagrande, 1995.
[153] Censimenti di dette fondazioni in Nessi, 1984, pp. 533-557.
[154] Vastissima la letteratura sulla santa. Per gli scritti si rimanda a Omaechevarria,1982; per la biografia a Bartoli, 1989; per il contesto Covi, Dozzi, 1995.
[155] Regola di santa Chiara, VI, *Fonti francescane*, nn. 2787-2791
[156] *Bull. franc.*, I, *appendix*, p. 771.
[157] *Movimento religioso femminile*, 1980.
[158] Pratesi, 1954, pp. 339-377; *Sainte Claire d'Assise*, 1995.
[159] *Chiara d'Assisi, scritti*, 1986, pp. 91-131.
[160] Bartoli, 1989.
[161] Il testo, pubblicato per la prima volta nel 1920 da Zefferino Lazzeri ["Archivum franciscanum historicum" 13, 1920, pp. 494-499], e riproposto da Omaechevarria, 1982, pp. 56-59, non compare nella recente edizione dei *Fontes Franciscani.*
[162] Omaechevarria, 1982, pp. 115-127. Ci è pervenuto il *Processo di canonizzazione*, non il testo ufficiale,

ma un volgarizzamento in antico umbro. Vi sono raccolte le testimonianze delle consorelle di Chiara – quindici – e di altri – tre uomini e una donna – i quali deposero rispondendo a un formulario stabilito precedentemente e che aveva per oggetto: *vita, conversio, conversatio, miracula*. Finalità del processo era quella di indagare sulla santità di Chiara e il questionario – una novità introdotta da Gregorio IX al fine di guidare i commissari incaricati di fare l'investigazione di un processo – costituisce una limitazione per indagare su tutta la vicenda umana della santa; premessi questi limiti il testo è di grande valore storico; le testimonianze possiedono una forte vivacità e, nonostante che non sia una fonte agiografica in senso stretto, il documento offre un profilo abbastanza definito e completo della storia e della spiritualità di Chiara, *ivi*, pp. 60-115.

[163] Omaechevarria, 1982, pp. 127-197. Divisa in 62 paragrafi, preceduti da una lettera prologo, vi compaiono i tre elementi che costituivano un'opera agiografica nel Medioevo: conversione, *conversatio* e miracoli. Vi si narra la vita di Chiara nella casa paterna (1-4); la conversione: dal primo incontro con Francesco all'imitazione dell'esempio dato dalla santa seguito dalla fondazione di altri monasteri (5-11); la *conversatio*, che segue non un ordine cronologico ma tematico – umiltà, povertà, mortificazione della carne, spirito di orazione, devozioni di Chiara, suo amore fraterno, sua pazienza nelle infermità – uno specchio di perfezione raggiungibile però solo da quelle donne che desiderano seguire la *forma vitae* proposta e vissuta da Chiara (12-48); i miracoli della santa dopo la morte (49-61). Fa da chiusura la narrazione della canonizzazione della santa (62). L'autore di quest'opera, scritta per esaltare la santità di Chiara e proporla come modello, è un abile *dictator* che sa applicare le norme del *cursus* per terminare ritmicamente le frasi, sa inoltre abilmente sfruttare i giochi di parole – *miserorum miserias miserantem* (3, 5); *crescet animus bello crescente* (9, 4); *penetrat penetralia reginarum* (11, 51) etc – ma soprattutto sa armonizzare l'eleganza del linguaggio con l'interesse sostenuto per la narrazione facendo della legenda un'opera letteraria di grande valore.

[164] Bigaroni, Meier, Lunghi, 1994. La tomba, rimasta – come quella di san Francesco – occulta per secoli, fu riscoperta nel settembre del 1850, Zanelli, 1850.

[165] 'Cum a nobis' del 8 agosto 1278, *Bull. franc.* III, n. 52, p. 334; 'Solet annuere Sedes' del 31 dicembre 1266, *Bull. franc.* III, Roma 1765, n. 116, p. 107; cfr. inoltre "Archivum Franciscanum Historicum" I, 421, n. 18; 422, n. 24.

[166] Si legge nel cap. 36 della *Leggenda di santa Chiara*, che "nel petto della vergine era piantato l'albero della croce", *Fonti francescane* n. 3226, p. 2424; vedi pure, n. 3218, p. 2422.

[167] Il rimando letterario è costituito dalla lettera di introduzione alla *Leggenda di santa Chiara*, dove la santa è detta "impronta della Madre di Dio, nuova guida delle donne", *Fonti francescane*, n. 3153, p. 2393.

[168] Nella Tavola, fatta eseguire dalla badessa Benedetta nel 1283, figura come primo episodio la conversione di santa Chiara: vi è raffigurato il vescovo Guido che, la domenica delle palme, nella cattedrale di Assisi, porge la palma a Chiara, rimasta sul banco. Da parte sua Chiara, nel Testamento, definisce san Francesco "vero amante e imitatore" di Cristo (*Fonti francescane*, n. 2824, p. 2269), "esempio e specchio non solo per gli altri uomini, ma anche per le nostre sorelle, quelle che il Signore stesso ha chiamato a seguire la nostra vocazione" (*ivi*, n. 2829, p. 2270). Mentre nella Regola, Chiara, dopo essersi definita "pianticella del beatissimo padre Francesco" (*ivi*, n. 2751, p. 2248), ordina alle consorelle di perdonare generosamente ogni offesa (*ivi*, n. 2803, pp. 2260-2261).

[169] Bughetti, 1926, pp. 939-945; Bigaroni, Meier, Lunghi, 1994, pp. 164-188.

[170] Vasari, 1906, I, p. 127.

[171] Va tuttavia precisato che i suoi scritti a noi pervenuti sono pochi: cinque lettere, la Regola, un testamento e una benedizione, riuniti insieme per la prima volta da Omaechevarria, 1982 (la prima edizione risale al 1970), cfr. inoltre *Chiara d'Assisi, scritti*, 1986.

[172] Numerosi i recenti convegni di studio, con nuovi apporti documentari, sulla questione femminile. Nella sola Umbria sono stati dedicati un convegno a Colomba da Rieti e a Rita da Cascia; due ad Angelina da Montegiove e a Chiara da Montefalco, tre ad Angela da Foligno.

[173] Caso emblematico, la città di Spoleto per il quale rimando a Sensi, 1995, pp. 71-139.

[174] Sensi, 1997, pp. 135-168.

[175] La costituzione fu confermata poi dalla bolla 'Apostolicae Sedis' (1309), Friedberg, 1922, coll. 1054-1055; Leclercq, 1975, coll. 1170-1171.

[176] Il primo dei due convegni di studio, dedicati a Chiara da Montefalco, è valso a precisare il contesto in cui ha operato la santa, *S. Chiara da Montefalco*, 1985. Destinati a rafforzare l'immagine devozionale della santa e meno attenti alle nuove problematiche, nel frattempo emerse anche dall'edizione del processo, sono invece gli Atti del secondo convegno, *La spiritualità di s. Chiara*, 1986.

[177] Barone, 1980, pp. 508-512.

[178] Berengario Donadieu, 1944.

[179] Menestò, 1984.

[180] La ricognizione del corpo e la solenne traslazione fu disposta da Lotto Sardi, vescovo di Spoleto, nel 1430, a seguito del completamento della nuova chiesa di Santa Croce. Il corpo della beata era rimasto, fino ad allora, "in un sepolcro di mattoni, dentro una semplice cassa di legno, nella chiesa vecchia di S. Croce", appunto il primitivo santuario 'ad corpus', Piergili, 1640, pp. 216, 231, e pp. 289-290.

[181] San Fortunato, presbitero-agricoltore, era il patrono di Montefalco, mentre san Severo *magister mili-*

tum, ne era il compatrono: ambedue vissuti nel IV secolo, la loro *legenda* rimanda ai culti in onore di Mitra e a quello divino dell'imperatore, cfr. Nessi, Paoli, 1995.
[182] Nessi, 1977, pp. 102-103.
[183] Thier, Calufetti, 1985, pp. 138, 152. Per un profilo biografico della Beata, *ivi*, pp. 25-41.
[184] *Vita e spiritualità della b. Angela*, 1987.
[185] Thier, Calufetti, 1985 (*Memoriale*, III, 16-17).
[186] *Testamentum*; II, *Cel*, n. 5; *Legenda Maior*, V; *Actus beati Francisci et sociorum eius*, c. 28, cfr. *Fonti Francescane*, 1977, p. 131, n. 110; p. 561, n. 592; p. 842, n. 1034, p. 1074, n. 1407sgg.; p. 1185, n. 1569; p. 1363, n. 1748. Da questo incontro scaturisce in Francesco una dolcezza che fa il paio con quella provata da Angela nel bere l'acqua con cui lei aveva lavato le mani di un lebbroso.
[187] Thier, Calufetti, 1985, pp. 240-242.
[188] Per una quadro d'insieme, Oliger, 1943, pp. 21-27; Guarnieri, 1964, coll. 1241-1268.
[189] Donnini, 1992, pp. 181-213.
[190] Thier, Calufetti, 1985, pp. 34, 169, 181, 184, 486-488.
[191] Mentre san Bernardo devotamente adorava il crocefisso, accadde il miracolo: Cristo (ipsa Maiestas) "separatis brachiis a cornibus crucis, videbatur eundem Dei famulum amplectanti atque astringere sibi", *PL* 185, col. 420, *S. Bernardi vita prima*.
[192] Magro, 1991, p. 132. A ispirare questa immagine, un episodio accaduto a Venezia, dove due eretici ebbero la visione di Gesù, mentre apriva con le sue stesse mani la ferita del costato: "vi apparve perfettamente visibile san Francesco, all'interno del petto di nostro Signore; poi il dolce Gesù chiuse la sua ferita e vi rinchiuse san Francesco", episodio che Gregorio IX annunciò pubblicamente nell'omelia del 4 ottobre 1235. A riferire il tutto è Tommaso Eccleston cfr. *Fonti francescane*, n. 2547, pp. 2076-2077.
[193] Cfr. Lobrichon, 1987, pp. 58-59.
[194] Thier, Calufetti, 1985, pp. 296-298.
[195] Cfr. *PG* 100, pp. 1457-1458, e in particolare pp. 1488-1489; inoltre, Belting, 1986, pp. 108-109.
[196] Scrive Auw von, 1979, p. 49: "la petite cité de Foligno connut, aux XIIIe et XIVe siècles, une vie religieuse intense, à en juger non seulement par le nombre de ses couvents mais plus encore par celui des personnalités remarquables dont les noms nous sont parvenus, grâce surtout à l'érudition de Ludovico Iacobilli".
[197] *Instructio* XXXVI, ed. Thier, Calufetti, 1985, pp. 724-725, righe 66-68, 136-137.
[198] Boccolini, 1714, p. 291.
[199] Stesso il destino del *Memoriale*. Relegato fra i libri coperti, il libro poté diffondersi in alcune biblioteche; quindi, nel Quattrocento, il libro tornò di nuovo a circolare. La stampa provvide a una larga diffusione del testo; insieme fu riscoperta anche Angela († 1309), il cui nome circolava con l'appellativo di beata. I codici angelani trecenteschi risultano così distribuiti: Firenze, Madrid, Milano, Oxford, Parma, Roma, Vaticano, Verona. Durante il secolo XV, centri di diffusione furono: il Belgio (cinque codici, di cui quattro datati rispettivamente 1409, 1413, 1424, 1485), la Germania (tre codici), la Francia (tre codici), la Spagna (due codici) e l'Italia, cfr. Thier, Calufetti, 1985, pp. 51-52.
[200] Coronelli, 1705.
[201] Per le biografie antiche di questa contessa, terziaria francescana, cfr. Filannino, Mattioli, 1996. Si vedano inoltre gli Atti di due appositi convegni tesi ad illustrare la figura e il ruolo svolto da questa nobildonna nell'Italia centrale: *La beata Angelina*, 1984; *Le terziarie francescane*, 1996.
[202] Borzomati, Vincenti, 1997; inoltre *Santa Rita*, 2000, p. 243.
[203] Le prime biografie della santa sono testi in versi: Trapp, 1968, II, pp. 58-62. Perduta la più antica biografia in prosa, scritta da Giovanni Giorgio de Amicis, nel 1515, ne è stata fatta una ricostruzione da Rano Gundin, 1989, pp. 53-135. La prima biografia in prosa è pertanto quella scritta da Cavallucci, 1610. Fra le ultime biografie, Scaraffia, 1990; Peri, 1992.
[204] Giorgetti, Sabatini, Di Lodovico, 2000.
[205] "Cum quaedam honestissima soror mulier domina Rita in claustro predictae ecclesiae S. Mariae Magdalenae de Cassia sic monialiter per quadraginta annos vitam traxisset, cum caritate in Dei servitio vivendo, finaliter fines universae carnis fuit ingressa. Et Deus in cuius servitio per dictum tempus stetit, volens aliis fidelibus vitam monstrare ut quemadmodum ipsa vixit, Deo serviendo ieiuniis et orationibus ita et alii Christi fideles vitam trahant, sua potentia et meritis predictae beatae Ritae multa miracula et prodigia mirabiliter operatus fuit. Et maxime die 25 mensis maii 1457", TRAPP, 1968, II, p. 52.
[206] Trapp, 1968, II, pp. 7-26 (*Il volto veritiero di santa Rita*).
[207] Su questo appellativo si veda il paragrafo, *Icona di Cristo 'sposo' nella passione* in Donadeo, 1983, pp. 74-75.
[208] Sul tema, immagini devozionali e pietà privata, per uno sguardo d'insieme, Ringbom, 1984.
[209] Vauchez, 1981, pp. 298, 308, 404-405, 472-473 (e più genericamente, pp. 89, 154, 515, 604-605); Id.; 1978.
[210] Per queste considerazioni si veda Menestò, 1984, pp. CLXXIII-CLXXIX; Paoli, 1997, pp. 167-173.
[211] Sul significato della stigmatizzazione di san Francesco, Miccoli, 1991, pp. 33-97; Vauchez, 1990, pp. 65-91; *Stimmate di s. Francesco*, 1997.
[212] Leonardi, 1979, p. 88.
[213] Per un quadro d'insieme, *Movimento religioso femminile*, 1984; *Itinerari del Sacro*, 1988, pp. 41-91.
[214] Si vedano ad esempio i medaglioni di sante clarisse, scritti da Mariano da Firenze.

[215] L'edizione degli scritti in Veronica Giuliani. Due i recenti convegni di studio sulla santa: *Veronica Giuliani dottore della Chiesa*, 1979; *Esperienza religiosa di s. Veronica*, 2000.
[216] *Itinerario dell'amore Misericordioso*, 2000.
[217] Dejonghe, 1969.
[218] La problematica delle indulgenze durante l'autunno del Medioevo è affrontata da Sumption, 1981, pp. 366-371. Sulle mariofanie, Barnay, 1999.
[219] Sui racconti di fondazione, Profeta, 1970.
[220] Del volo angelico del santuario lauretano – nella *Translatio miraculosa ecclesie beate Marie virginis de Loreto*, redatta da Pietro di Giorgio Tolomei qualche mese prima della sua morte (†1473), si narrano traslazioni della Santa Casa, compiute per mano angelica [nel 1291, da Nazareth a Tersatto; il 10 dicembre 1294 dall'Illiria a Loreto] onde sottrarla, di volta in volta, a quanti si erano resi amministratori infedeli di questo sacello – come degli altri 'voli prodigiosi' si dà ampia lettura in *Loreto crocevia*, 1997. Sul pellegrinaggio votivo lauretano Sensi, 1994[b], pp. 205-237.
[221] Per un quadro d'insieme, Grimaldi, 1993.
[222] Santi, 1976, p. 23 e tav. XI.
[223] Sul modello iconografico della Madonna della Misericordia e sui suoi significati, Delumeau, 1989; inoltre Sussmann, 1929, pp. 285-351, dove si aggiorna Perdrizet, 1908 e soprattutto *La peste nera*, 1994.
[224] Meiss, 1982, pp. 207-245.
[225] Sul movimento dei Bianchi, Frugoni, 1962; Tognetti, 1967; Bornstein, 1993.
[226] Codice Casanatense 4061, Lauda 19. Sul santuario assisiate della Madonna dell'Olivo, Santucci, 1999. Sul passaggio dei Bianchi nell'Italia centrale e sui santuari contestualmente sorti, Bornstein, 1993, pp. 82-101. *I Bianchi*, 2001.
[227] Salvatori, 1999, pp. 43-44.
[228] Pirri, 1917; Ceccaroni, 1982.
[229] Già cella monastica farfense, assoggettata da Bonifacio VIII nel 1303 al Capitolo Lateranense (stemma del Capitolo immurato nel 1483), nel 1712 il santuarietto era custodito dall'eremita fra Angelo da Usigni, Fabbi, 1975, pp. 391-392; *La Valnerina, il Nursino, il Casciano*, 1977, p. 394.
[230] I testi dei privilegi emanati dalla Curia vescovile di Fermo, in Sensi, 1987, pp. 605-652.
[231] L'importante archivio di questo santuario, quasi integro è all'Archivio della Curia Vescovile di Città della Pieve. Auspicabile l'edizione de *Il Compendio di memorie manoscritte sul Santuario di Mongiovino* di G. Moretti, priore del santuario nel 1803, manoscritto di cui ci sono pervenute più copie.
[232] Giacalone, 1983-84, p. 64; *Pellegrinaggi giubilari*, 1999, pp. 59-60.
[233] Canuti, 1954; Bozzi, Teza, 1998.
[234] Cfr. Barnay, 1999.
[235] Rossi, 1857; Casagrande, 1987. Nella stessa cattedrale si venera una Vergine pregnante, dipinta su una colonna da Giannicola di Paolo (primo decennio del XVI sec.). Il ricorso, anche giornaliero dei fedeli e i numerosi ex voto che affiancano l'immagine, ne attestano la grande venerazione che tuttora riscuote. Caso non infrequente, per cui anche chiese parrocchiali e persino cattedrali, in determinati giorni dell'anno, svolgono il ruolo di vero e proprio santuario.
[236] Sensi, 1984, pp. 239-273.
[237] Ho illustrato questo tempietto, oggi semplice edicola, in Sensi, 1990[b], pp. 350-351.
[238] Per un quadro d'insieme, Guarnieri, 1980; Besutti, 1982.
[239] Marini, 1927, pp. 24-27.
[240] Il relativo racconto di fondazione è modellato su di uno schema stereotipo. Transitava lungo l'altipiano di Monte Grotagna, a quota 1004, un piccolo convoglio quando, a circa cinque chilometri dal passo di Appennino, dove ci si può dirigere nelle valli del Nera o del Chienti, i muli, che portavano una statua lignea diretta in Abruzzo, si fermarono, non volendo procedere più oltre. Il che fu interpretato come segno della volontà della Vergine per la quale fu eretta una cappella di cui si assunse il patronato il Comune di Ussita. Quivi, nel 1404, un cieco riacquistò la vita; da allora si moltiplicarono solenni processioni litaniche promosse dallo stesso Comune finché, nel 1527, per inglobare il primitivo sacello si costruì l'imponente santuario a pianta ottagonale, attorno al quale si apre una distesa di pascoli. Era appena terminata la copertura dell'edificio, inglobante il "sacello della Madonna", che il Comune, nel 1563, organizzò la festa di Pentecoste con grandi fiere e mercati sotto il lungo porticato perimetrale, un appuntamento religioso ed economico durato fin quasi ai nostri giorni; mentre la statua lignea quattrocentesca, simulacro del santuario, nel 1759 ebbe l'onore dell'incoronazione da parte del Capitolo Vaticano, cfr. Zampetti, 1957; Fabbi, 1977, pp. 203-218.
[241] Dal 1524 al 1563 vi lavorò pure Filippo Salvi da Meli, lo stesso che diresse anche i lavori di Macereto finché, nel 1565, la direzione fu assunta da Jacopo Barozzi da Vignola, cui successe, nel 1584, Valentino Martelli; subentrò poi Ippolito Scalza orvietano che vi lavorò fino al 1597, cfr. Grondona, 1981, pp. 26-27.
[242] Sul problema, *La coscienza cittadina*, 1972; *Patronage and Public*, 1986; Golinelli, 1996; Bacci, 2000, Sensi, 2001[b].
[243] Giacalone, 1983-84, p. 65.
[244] Pozzi, 1993, pp. 69-70.

I santuari cristiani dell'Umbria: un osservatorio per la storia religiosa, sociale e politica (secc. XVI-XX)

Mario Tosti

Appartiene anche a Lodovico Iacobilli, autore tra il 1647 e il 1661 della monumentale opera, in tre tomi, *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, il merito di aver anticipato l'immagine della regione come terra mistica e santa. "Nella santità e religione christiana, l'Umbria ha fiorito singolarmente in ogni secolo. E se la vera nobiltà cattolica consiste nell'anzianità della santa fede e stabilimento e propagamento di essa, l'Umbria è stata una delle provincie d'Italia che tra le prime l'ha abbracciata" – scriveva Iacobilli – aggiungendo che "oltre li santissimi patriarchi Benedetto e Francesco e le sante patriarchesse Scolastica e Chiara, sono usciti da questa provincia circa altri quindeci fondatori di Ordini o Congregationi e Riforme; e più di venti mila fra santi e beati"[1]. Una identificazione dell'Umbria con la santità che non conoscerà pause nemmeno nell'imperante clima laicista dei decenni postunitari e che troverà la sua consacrazione nel periodo fascista quando, con le celebrazioni promosse per il VII centenario della morte di san Francesco, l'immagine dell'Umbria, terra di santi e di mistici, attraverso i manuali scolastici e la stampa popolare, sarà diffusa e completata. Difficile quindi ricostruire una geografia dei luoghi santi in questa regione, dovunque interessata dal misticismo e dalla fede in forme diverse e molteplici; un terreno interessante a cui tuttavia non corrisponde un adeguato livello di riflessione scientifica[2]. Un censimento dei santuari cristiani in questa regione si presenta irto di difficoltà dovendo contare su fonti non recentissime e non esistendo spesso, per i santuari non di rilievo nazionale, nemmeno sintesi di tipo divulgativo. Come è noto i testi specifici, quali l'*Annuario Cattolico d'Italia* o più di recente anche siti telematici[3], non comprendono se non i santuari più noti e soprattutto riconosciuti e approvati dall'Ordinario del luogo; sfuggono, di conseguenza, a questi elenchi la maggior parte di quei santuari, spesso attivi solo una volta all'anno, oppure di dimensione e gravitazione locale, non riconosciuti dall'autorità ma ben radicati nella pratica e nella pietà popolare.

Un'occasione, nel senso di un allargamento delle conoscenze specifiche e di una più dettagliata ricognizione dei luoghi sacri in Umbria, è stata fornita dalla ricorrenza del Giubileo; anche nella regione, infatti, le istituzioni civili e religiose, con l'intento di offrire ai pellegrini del Duemila una mappa dei luoghi e delle forme della spiritualità umbra, hanno concentrato l'attenzione sul culto dei santi e sui luoghi sacri, elaborando, secondo questa prospettiva, itinerari giubilari (francescani, romualdino, benedettino, di santità femminile) che hanno permesso una più puntuale conoscenza della geografia dei santuari nella regione, talvolta anche di quelli in disuso.

Qualche buon risultato è già visibile; per esempio il volume, voluto dalla Provincia di Perugia e curato da Mario Sensi, *Itinerari del sacro in Umbria*; un testo che propone dieci itinerari in grado di offrire, anche attraverso un accurato apparato cartografico, un primo orientamento generale sui luoghi e le figure più rilevanti della religiosità nella provincia di Perugia. Oltretutto contiene un saggio di Giancarlo Baronti che, relativamente a un territorio culturalmente omogeneo, quale l'area attorno al lago Trasimeno, spiega la genesi, il radicamento e il consumo del culto mariano[4]. Un saggio dal prevalente taglio antropologico, che privilegia le tematiche sociali e culturali ma trascura una riflessione sulle dinamiche del sacro nell'età tridentina e della Controriforma; fu in questo periodo, nel quale si colloca la data di fondazione di quasi tutti i ventiquattro santuari considerati, che la Chiesa cattolica concentrò tutti i suoi sforzi per affermare un nuovo modello

Fig. 1. *Santuario della Madonna dei Bagni, interno, Casalina*

Fig. 2. *Santuario della Madonna dei Bagni, reliquiario, altare maggiore, Casalina*

pastorale. Una sollecitudine che significò non solo un'accorta politica di repressione e di controllo; ma anche la messa in atto di una strategia dal basso che, con l'intento di calarsi sempre di più all'interno delle singole realtà sociali, puntò a un'efficace opera di promozione di culti e devozioni locali in grado di plasmare, in città ed in campagna, la religiosità vissuta. Temi questi, del resto, assai poco indagati non solo nell'area del Trasimeno ma nell'Umbria in generale.

Il mondo dei santuari, lo studio delle motivazioni e delle dinamiche attraverso le quali il sacro si è manifestato, la necessità di conservare memoria di avvenimenti o fenomeni preternaturali, appare tutt'oggi, in questa regione, un campo privilegiato di studi per antropologi e cultori di storia locale; questi ultimi, in particolare, pur presentando diligenti ricerche, ricche talvolta di pregevoli apparati documentari, finiscono spesso per diventare o stanchi ripetitori di stereotipi antropologici, o zelanti esaltatori delle memorie ecclesiastiche locali.

Un discorso a parte merita invece l'attenzione dei ricercatori e dei cultori dell'antropologia al tema del sacro e del culto dei santi: è indiscutibile che il loro apporto a ricerche che vogliono illuminare gli ampi processi ideologici, politici, religiosi e mentali, di un determinato momento storico, nonché l'efficacia simbolica, le modalità di rappresentazione, i comportamenti e le reazioni, si riveli prezioso. Non possiamo non ricordare che una delle poche analisi di un santuario, con studio della leggenda di fondazione, classificazione degli ex voto, è quella di Guaitini, Seppilli (figg. 1, 2); che un'analisi morfologica su testi di leggende di fondazione dei santuari mariani nella regione, seppure condotta su materiale bibliografico e con un'attenzione privilegiata all'elemento narrativo piuttosto che al culto, è sempre opera dell'antropologa, Fiorella Giacalone, autrice anche di un volume sul culto di santa Rita[5]. Se a queste segnalazioni aggiungiamo il già ricordato saggio di Baronti sui santuari mariani attorno al lago Trasimeno, avremo lo spessore del versante antropologico nell'ambito degli studi sui santuari e sul culto dei santi in Umbria. Gli storici, almeno fino a questo momento, non sembrano aver frequentato assai tale campo d'indagine; certamente esistono, soprattutto per l'età medievale, studi eccellenti di agiografia, basta ricordare solo, tra i più recenti, i saggi di Claudio Leonardi, Roberto Rusconi, Enrico Menestò e Mario Sensi[6], ma è difficile trovare trattate, per l'età moderna e per l'Ottocento, tali problematiche. È auspicabile, per il futuro, che collaborazioni interdisciplinari e competenze specifiche aumentino, in modo da porre, anche in Umbria, su nuove basi lo studio dei santuari; è necessario probabilmente passare dall'interesse per i singoli luoghi di culto all'intero fenomeno santuariale. Anche i santuari, infatti, rappresentano una realtà della storia, di una storia che coinvolge il sacro e fanno parte integrante di essa, vanno quindi "ricondotti e ricompresi [...] entro il dinamismo dei sistemi sociali e delle istituzioni politiche"[7]. È convinzione unanimemente condivisa infatti che nell'osservazione fenomenologica del sacro, nelle modalità delle epifanie, nelle localizzazioni, sia importante verificare e tentare di interpretare le varie mediazioni, evidenziare forme di marginalità e di disagio sociale che trovano nel sacro un momento di conciliazione, ma è altrettanto importante mettere in relazione il luogo di culto alle svolte cruciali, religiose ed ideologiche, che interessarono le istituzioni ecclesiastiche, nel tentativo di evidenziarne anche la funzione "politica", l'efficacia simbolica e le modalità di rappresentazione.

Organizzazione del sacro e dinamiche religiose in età moderna

L'Umbria, per tutta l'età moderna, viene a configurarsi come una regione con scarsa entità territoriale, costituita dall'unione di aree con caratteristiche morfologiche tali da determinare situazioni economiche, sociali e religiose alquanto diversificate. È per questo che più frequentemente, anche tra gli storici, si è preferito parlare di perugino, folignate, assisano, tifernate, tuderte[8]. La ricostruzione della geografia dei santuari in quest'ambito territoriale non può dunque prescindere dal privilegiare il legame che i luoghi sacri intrattengono con i diversi territori regionali nei quali sono inseriti, nonché con il paesaggio e gli uomini che li frequentano; è necessario, per praticare un approccio metodologicamente corretto, approfondire le ricerche relativamente alla viabilità e agli insediamenti, alle dinamiche sociali ed economiche, ai percorsi insediativi delle diverse istituzioni ecclesiastiche e, più in generale, valutare i risultati delle politiche di organizzazione del sacro particolarmente evidenti nei momenti di grandi trasformazioni. Mancano nell'area umbra centri urbani con i requisiti propri delle città padane e lombarde e le comunità, con i loro vasti contadi, sembrano assumere la fisionomia di "veri piccoli Stati"[9], gravitanti verso le regioni confinanti e del tutto autonomi rispetto al capoluogo politico provinciale. Fu solo a partire dal Cinque-Seicento che si affermò, almeno dal

punto di vista del linguaggio amministrativo, un processo di stabilizzazione del territorio umbro nell'ambito dello Stato ecclesiastico. Per dar ragione delle difficoltà incontrate in quest'area nella costruzione dello Stato, cioè della permanenza di territori che hanno mantenuto proprie peculiarità e ordinamenti, è stata sottolineata la corrispondenza che si attuò, a partire dall'epoca comunale, tra territorio diocesano e contado dei Comuni cittadini; i confini diocesani divennero, di fatto, "garanzia di integrità per i comuni e ne favorirono l'autarchia o quasi autarchia giurisdizionale"[10]. L'epoca tridentina irrigidendo tutto l'apparato istituzionale, provocò solo alcune variazioni dei confini delle diocesi periferiche che continuarono a rimanere indipendenti, non legate reciprocamente da alcun rapporto istituzionale che non fosse la comune dipendenza da Roma[11]. Ogni tentativo di modificare la tradizionale organizzazione territoriale della Chiesa venne risolutamente bloccato dalle locali autorità religiose e civili[12]; l'unica variazione di rilievo nella geografia religiosa avvenne nell'anno 1600, allorché, togliendo porzioni di territorio alla diocesi di Chiusi e a quella di Perugia, venne istituita la diocesi di Città della Pieve e due santuari, quello della Madonna delle Grondici (diocesi di Perugia) (figg. 3, 4) e quello della Madonna di Mongiovino (diocesi di Città della Pieve) (figg. 5, 6), posti quasi uno di fronte all'altro nelle colline che accompagnano il corso del fiume Nestore, divennero pietre sacre di confine. Una regione dunque dal carattere policentrico, un'"Umbria plurale", con un quadro ambientale caratterizzato da un diffuso reticolo di città, medie o piccole e da aree di gravitazione verso l'esterno. Regione continentale, con un paesaggio vario e multiforme dove, accanto a poche aree pianeggianti (15%), sono presenti aree di alta collina (32%) e di montagna (53%); regione lontana

Fig. 3. *Santuario della Madonna delle Grondici, Tavernelle*

Fig. 4. *Santuario della Madonna delle Grondici, Madonna col Bambino e santi Sebastiano e Rocco, Gregorio Teutonico (1495), Tavernelle*

dal mare, "potrebbe apparire, per la sua stessa natura, regione poco adatta agli scambi e all'attività commerciale"[13] ma, situata "al centro di un triangolo, i cui vertici sono dati da Firenze, Ancona, Roma", ha avuto in età medievale una funzione di collegamento, di transizione e d'interscambio, tra Settentrione e Mezzogiorno, tra Adriatico e Tirreno. Un ruolo che va lentamente ridimensionandosi nel corso dell'età moderna ma che non gli impedisce, nonostante la spaccatura religiosa, i grandi mutamenti sociali e la diversa attenzione dei nuovi stati moderni al controllo del territorio, che di fatto significò anche una vigilanza e un disciplinamento della mobilità, di mantenere il ruolo di crocevia dell'Italia mediana. La trasformazione di Loreto da santuario regionale a luogo sacro universale, voluta e guidata dal papato, la costruzione, a partire dal 1569, della basilica di

Santa Maria degli Angeli, nei luoghi tradizionali della devozione francescana, provocarono una forte accelerazione della mobilità, soprattutto di devozione; un fenomeno che raggiunse l'apice nel 1575, primo anno santo postridentino, allorché l'Arciconfraternita della Santissima Trinità dei Pellegrini e Convalescenti di Roma ospitò circa 170.000 pellegrini, la maggior parte dei quali, per raggiungere l'Urbe, avevano percorso le strade dell'Umbria[14]. È abbastanza nota la rete stradale della regione a partire dall'alto Medioevo: la maggior parte degli itinerari prendeva avvio in piano, da Foligno, da Spoleto, da Terni e si sviluppavano nella zona montana, in parte seguendo gli antichi tracciati romani, che toccavano il nursino e la Valnerina, sia attraverso una miriade di itinerari secondari che univano castelli, abbazie, santuari. L'area della dorsale appenninica "ha avuto nel contesto umbro un carattere spiccatamente originale, con il ritmo lento della sua vita silvo-pastorale, con le sue forme di organizzazione laiche ed ecclesiastiche, con un tempo storico rallentato rispetto alla rimanente area regionale"[15]. È forse, ancora oggi, una delle aree più marginali della regione ma ha svolto un tempo un'importante funzione di collegamento tra l'area umbra, le Marche e gli Abruzzi; era lungo questi trac-

Fig. 5. *Santuario della Madonna delle Grazie, facciata, Mongiovino*

ciati, con snodi importanti in Colfiorito, Cerreto di Spoleto, Pieve Torina, Cascia, Norcia, Visso, che correvano i flussi commerciali che univano la costa adriatica e le fiere del litorale con l'area umbra e soprattutto con Roma[16].

Fig. 6. *Santuario della Madonna delle Grazie, interno, Mongiovino*

Un'area che, nella letteratura e nella visione popolare, era considerata una terra diversa, abitata da uomini dalle singolari abitudini, dotata di caratteri magici e ovunque interessata dal sacro[17]. È qui che nel corso dei secoli si accumulano i santuari con una tipologia varia che vede, tuttavia, prevalere il bisogno di protezione e rassicurazione rispetto a ogni tipo di negatività oppure la necessità di autoriconoscimento e di riconferma dell'identità comunitaria, spesso minacciata da divergenze per motivi di pascolo o di legnatico. Santuari come risposta ai bisogni elementari di comunità costrette a vivere in condizioni di assoluta precarietà: santuari terapeutici, santuari di frontiera, santuari "politici"[18], tutti studiati da Mario Sensi, che offre una stimolante e documentata casistica "delle forme più comuni nelle quali assumono rilievo elementi d'antichissima origine come il culto terapeutico dell'acqua di fonte, il culto delle reliquie, il culto tattile dei luoghi e degli oggetti sacri"[19]. Certamente i secoli XVI e XVII rappresentano un periodo di crisi per l'area umbra, come del resto lo sono stati per l'area mediterranea; la crisi delle produzioni artigianali, che porta alla scomparsa dei mercanti umbri e delle produzioni regionali dal mercato internazionale, non impedisce tuttavia alla regione di mantenere il suo ruolo di crocevia, ruolo anzi divenuto strategico con la creazione dei porti franchi di Ancona, Livorno, Civitavecchia; tuttavia la diminuita importanza economica della regione stimola l'esigenza di vivacizzare gli scambi commerciali e tra Cinque e Seicento assistiamo a un incremento dei raduni fieristici. Un primo sondaggio compiuto da Alberto Grohmann, ormai nel lontano 1976, ha permesso di segnalare la nascita in Umbria, verso la fine del Cinquecento, di ben ventotto raduni fieristici. Una proliferazione di piccole fiere, che divengono pressoché l'unico strumento per movimentare l'economia ed assicurare un flusso di scambi commerciali[20]. Non c'è bisogno di insistere sul collegamento tra raduni fieristici e santuari; soprattutto in età medievale l'origine di molte fiere *franche*, che permettevano ai mercanti di godere di particolari esenzioni, è nello spazio antistante l'ingresso di un santuario. Le autorità ecclesiastiche non solo tollerarono ma spesso agevolarono la coincidenza di raduni fieristici e feste religiose, fino almeno all'età postridentina, allorché l'applicazione dei dettami conciliari comportò l'affermazione di una linea di prudenza pastorale e di disciplina della pietà. Ma fa riflettere il confronto tra la forbice cronologica fornita da Grohmann, relativa agli anni in cui nei secoli XVI-XVII si contano il maggior numero di fiere esistenti (1570-1620, con una punta nell'anno 1590), e la forbice attinente agli anni di maggior espansione nella regione dei santuari mariani, collocabile appunto tra metà del Cinquecento e il primo ventennio del Seicento. In alcuni casi è possibile verificare la coincidenza tra fondazione del santuario e avvio di un raduno fieristico. Per esempio a Rivotorto, ai margini della Valle Umbra, piccolo centro, poco distante da Santa Maria degli Angeli, i lavori di costruzione del santuario iniziarono nell'anno 1600 e nel 1606, stando ai dati forniti da Grohmann, il 14 luglio, festa di san Bonaventura, è attestato un raduno fieristico[21]. Nessuna meraviglia, proprio per le considerazioni prima fatte sullo stretto rapporto, fin dall'antichità, tra raduni fieristici e santuari, ma il fatto è che per il periodo in questione, in modo univoco, si è parlato di santuario mariano quale strumento importante della riconquista cattolica, di diffusione capillare del culto mariano in funzione antiprotestante. Fenomeno innegabile, anche in Umbria, tuttavia in quei contesti territoriali che le nuove rotte commerciali e le politiche mercantilistiche degli stati rendevano marginali e costringevano a ripiegare sui mercati locali, non è del tutto inutile, accanto alle dinamiche religiose, verificare la funzione del mercato, anche in relazione alle zone confinanti; accertare inoltre la struttura artigianale e produttiva, gli assi commerciali, i rapporti del potere politico e religioso con lo strumento fiera. Solo Foligno, ancora nel

Fig. 7. *Cattedrale di San Lorenzo, reliquiario del Sant'Anello, Bino di Pietro, Federico e Cesarino del Roscetto (1498-1511), Perugia*

Seicento, riesce a mantenere un ruolo economico importante; il noto volume del Codogno, del 1608[22], mette Foligno al centro di una serie di itinerari tra i quali di primaria importanza, nell'ambito della politica pontificia, quello per Ancona e per Senigallia, con le loro note fiere. La felice dislocazione della città ne fece crocevia per direzione Roma, attraverso Spoleto, Terni, Narni, Otricoli, per direzione Firenze, attraverso Perugia, Passignano del Lago, Cortona, Arezzo, per Loreto attraverso Serravalle, Tolentino, Macerata. In pratica i pellegrini provenienti dal Nord, pronti a cogliere ogni opportunità per unificare il maggior numero possibile di devozioni, dopo avere visitato Loreto seguivano il percorso che permetteva di giungere ad Assisi; la strada più diretta era quella che, da Recanati, risaliva la valle del fiume Potenza, attraversava Nocera Umbra e portava a visitare le reliquie di san Francesco e le devozioni mariane di Santa Maria degli Angeli. Con una piccola deviazione si poteva arrivare anche a Perugia e vedere il Sant'Anello (figg. 7, 8), l'anello sponsale della Vergine recuperato in modo fortunato dalla città di Chiusi, che immise "ufficialmente" Perugia, a partire dal 1473, nell'itinerario dei pellegrini attirati dal Perdono d'Assisi. La prodigiosa reliquia, prima custodita nel Palazzo dei Priori e poi in un'apposita cappella in cattedrale, veniva mostrata alla venerazione dei fedeli nei primi giorni di agosto, coincidenti per l'appunto con il Perdono d'Assisi[23].

Fig. 8. *Cattedrale di San Lorenzo, reliquiario del Sant'Anello, particolare, Perugia*

Fig. 9. *Chiesa di Santa Maria, facciata, Rivotorto*

Fig. 10. *Chiesa di Santa Maria, letto di san Francesco, Rivotorto*

Già per tempo, dunque, Perugia aveva preso le misure rispetto all'evento che alla metà del Cinquecento avrebbe provocato una vera e propria "rivoluzione" del sacro in Umbria, la costruzione cioè della basilica di Santa Maria degli Angeli (1569); un luogo di culto che aveva l'ambizione di inserirsi stabilmente nei flussi di pellegrinaggio verso Roma. Per raggiungere tale obiettivo le autorità ecclesiastiche misero mano a una politica di riorganizzazione del sacro nell'area della Valle Umbra limitrofa alla nuova basilica: antiche chiese e monasteri, ormai in disuso, ma anticamente venerati luoghi di culto, vennero definitivamente demoliti e le pietre furono usate per costruire il nuovo edificio[24]. Si cercò di stabilizzare le devozioni e il flusso dei pellegrini lungo l'itinerario che, da Foligno, giungeva a Santa Maria degli Angeli e da qui ripartiva verso la città di Assisi. Così Sisto V nel 1586 sollecitò la costruzione della chiesa di Santa Maria di Rivotorto sulla strada che da Foligno conduceva a Santa Maria degli Angeli, sul luogo ove san Francesco ebbe una delle sue prime dimore e dove già nel Quattrocento era sorta una chiesa dedicata alla Madonna (figg. 9, 10). Nel 1561, lungo la strada che da Santa Maria degli Angeli conduceva ad Assisi, venne edificata una chiesa campestre per contenere un'immagine della Madonna col Bambino, dipinta nel muro di cinta di un podere e ritenuta

miracolosa. Simile strategia si può evidenziare anche lungo gli itinerari che, come raggi, si diramavano da Santa Maria degli Angeli per raggiungere i piccoli centri circostanti. Verso l'anno 1600, lungo la strada che univa la Porziuncola a Costano, nei pressi di una fonte che, secondo testimonianze tardo medievali, san Francesco avrebbe fatto miracolosamente sgorgare, per dissetare alcuni mietitori, venne edificata una piccola chiesa.

Al contrario l'autorità ecclesiastica, confortata anche dalla generale politica di moralizzazione della religione, ricorrente nella pastorale controriformistica, manifestò la volontà di privilegiare le devozioni all'interno di un'area definita e lottò contro i pellegrinaggi, terapeutici o no, all'esterno di tale territorio. Nel 1586 il vescovo di Assisi ordinò di trasportare il corpo di san Vitale eremita da Viole (fig. 11), piccolo centro abitato a due chilometri da Assisi, nella cattedrale di San Rufino, obbligando la popolazione del luogo a onorarlo con una processione ogni anno. Nello stesso anno il corpo del martire Rufino d'Arce, più comunemente chiamato Rufinuccio (fig. 12), molto venerato dalla popolazione, da una piccola chiesa di campagna, posta a pochi chilometri da Santa

Fig. 11. *Chiesa di San Vitale, interno, Viole*

Fig. 12. *Chiesa di San Rufino d'Arce, interno, Santa Maria degli Angeli*

Fig. 13. *Santuario di Santa Maria di Pietrarossa, cappella della navata sinistra, Trevi*

Maria degli Angeli, sulla strada per Rivotorto, venne traslato nella cattedrale di Assisi. Più in generale, si può affermare che anche all'interno delle aree regionali che costituivano l'Umbria è dato verificare, tra Cinque e Seicento, un'organizzazione del sacro che vede riconosciuta la centralità del nucleo più importante, ma che non impedisce a ciascuna comunità minore di ritagliarsi nell'ambito del territorio una rete di percorsi intrecciati secondo un proprio calendario. L'esempio di Trevi è indicativo: i diversi santuari, collegati per lo più al culto mariano, corrispondono ad altrettanti punti di coesione territoriale, convergendo su di essi le comunità locali in gruppi secondo un orientamento che sembra rispettare un raggio di influenza. Fascia pedecollinare, fascia collinare, fascia della bassa collina e della pianura, rappresentano le aree di gravitazione di tre santuari, Madonna di Pietrarossa (fig. 13), Madonna di San Michele Arcangelo, Madonna delle Lagrime; anche là dove, come nel caso della Madonna di San Michele Arcangelo, ci troviamo in una situazione completamente decentrata rispetto agli insediamenti attuali, non è difficile, ricostruendo la storia del paesaggio, verificare che nell'età medievale essi rappresentavano un punto di forte aggregazione delle popolazioni sparse e polo di riferimento nel sistema della viabilità montana[25].

La questione che si pone, infine, per l'età della Controriforma, consiste nel domandarsi in quale modo la spaccatura religiosa e il sopraggiungere della riforme postridentine provocano la riorganizzazione della topografia del sacro; è noto che, alla fine del Cinquecento, si assiste al tentativo di "selezionare" la tradizione, di imporre una pietà controllata che tende a eliminare o correggere pratiche scorrette. Se ne hanno numerosi esempi, anche in Umbria, attraverso quegli straordinari documenti che sono le visite apostoliche, vere ispezioni amministrative, spesso condotte con metodi polizieschi, da uomini non legati alla realtà locale che veniva osservata solo con l'intento di verificare il grado di uniformità rispetto ai decreti tridentini. Le diocesi dell'Umbria furono interessate dalle visite negli anni dal 1571 al 1575; fonti primarie per studiare la realtà delle chiese dell'Umbria ma anche per tentare di avvicinarsi alla comprensione dei vari linguaggi del sacro, delle modalità in cui si svolgeva la vita e si concretizzavano le funzioni dei luoghi sacri, nonché delle ricadute sulle pratiche e sul vissuto religioso. Alla fine del Cinquecento, dopo la stagione delle visite, è possibile constatare la progressiva introduzione di pratiche più austere nelle feste religiose tradizionali nonché l'affermarsi di "devozioni sicure". Un aspetto interessante di tale dinamica religiosa, anche in Umbria, sembra essere il fenomeno, definito da Dominique Julia, "disseminazione": una dispersione, cioè, non affatto casuale, attraverso la riproduzione di un'immagine o di una statua venerata inviata in una chiesa lontana, che per questo diventa luogo di culto e di pellegrinaggio. Un fenomeno che aveva il pregio di rendere non necessari pellegrinaggi di lungo tragitto, che limitava o indirizzava la mobilità e nello stesso tempo contribuiva a uniformare devozioni e pratiche[26]. Forte era stata la lotta dei visitatori apostolici contro la proliferazione di culti "superstiziosi", ferma la volontà di ridimensionare gli aspetti prodigiosi e taumaturgici delle devozioni[27]. La normativa elaborata durante il Concilio di Trento, con l'incentivazione di una severa vigilanza sul territorio, individuò nei luoghi sacri una componente importante, e critica, del processo volto a ottenere atteggiamenti programmati e uniformi; tutti i comportamenti quotidiani dovevano essere riportati all'interno della sfera religiosa istituzionale, da qui l'impulso a eliminare edicole votive o immagini non riconosciute giuridicamente oppure, nel caso di culti particolarmente diffusi, a istituzionalizzare la devozione trasferendo l'oggetto all'interno di una chiesa. Nel 1574, in occasione della visita apostolica di Pietro Camaiani alla diocesi di Todi, il visitatore ordinò di ridipingere una maestà, posta in località Piedicolle, al fine di cancellare i numerosi graffiti lasciati dai viandanti. Ma a quell'immagine gli abitanti del luogo erano profondamente devoti, ritenendola un saldo presidio contro le varie calamità naturali e in particolare contro le inondazioni del Tevere. La loro riluttanza ebbe

Fig. 14.
Santuario della Madonna dell'Acquasanta, Madonna col Bambino e santi, pittore perugino (sec. XVI), Piedicolle

successo, ma furono costretti a impegnarsi a trasformare la maestà in chiesa che fu all'origine del santuario della Madonna dell'Acquasanta[28] (fig. 14). La devozione mariana, nelle sue varie forme, è al centro di questa nuova pietà; fu nel culto della Madonna che si concentrò la ricerca di protezione e miracoli e il santuario mariano divenne un'arma importante nella catechizzazione di terre e luoghi dove il livello culturale era bassissimo, dove l'analfabetismo era la norma, dove il linguaggio non era ordinato alla razionalità ma più spesso a forme idolatriche. Erano, per usare un'espressione usata da alcuni missionari gesuiti e ripresa da Adriano Prosperi, le "Indie" italiane e qualcosa di simile doveva essere allora l'area del Trasimeno se ancora nella sua *Relazione sullo stato del Chiugi* un commissario generale della Camera Apostolica, ai primi del Settecento, scriveva: "Il maggiore di tutti l'inconvenienti che regna in questo Stato, e che causa l'esterminio di se medesimo è il poco o quasi niente timor di Dio. Gl'huomini non sanno ne pure il Pater Noster, le Donne lo dicono, ma lo stroppiano. I Piovani altro non cercano che il loro interesse. Gl'infermi muoiono la maggior parte senza sacramenti. Ben'è vero che li Piovani, morti che sono i loro Parrocchiali vanno puntualmente l'uno con l'altro vicendevolmente a prendere tre Giuli per la messa. La Dottrina christiana non si costuma. Il rubare non si sa se sia peccato; e così di questo ed altro è necessario di opportuno rimedio"[29]. Tra Cinque-

cento e primi del Settecento ben nove sono i santuari mariani presenti nell'area del Trasimeno: apparizioni della Vergine in luoghi marginali, edicole "oltraggiate", "dimenticate", sono le cause più frequenti che avviano la devozione e la conseguente costruzione del santuario (fig. 15); ma ancora troppo poco sappiamo sulle modalità in cui si realizzò, in quest'area, l'incontro tra la proposta della Chiesa ufficiale e la produzione dal basso di eventi eccezionali e miracolosi. Poco conosciamo della diffusione degli ordini religiosi "missionari", ma non appare affatto secondaria la circostanza che i gesuiti, che come è noto alimentarono in maniera particolare tale devozione, in quella zona possedessero consistenti proprietà[30]. Per un territorio che, nell'età medievale, era stato oggetto di uno sfruttamento, continuo e attento, delle risorse da parte del potere politico-amministrativo perugino sembra avviarsi, a partire dalla crisi religiosa del Cinquecento, un diverso rapporto con la città; le istituzioni ecclesiastiche cittadine, che d'accordo con il potere civile avevano spesso usato i mezzi offerti dalla religione per consolidare il dominio sulle campagne, sembrano tenere conto di una committenza non più solo urbana[31].

Fig. 15. *Chiesa di San Michele Arcangelo, Madonna col Bambino e santi (sec. XVI), Isola Maggiore*

Una conquista religiosa che attraverso riti della fertilità, come quello delle Rogazioni, si avvia alla "cristianizzazione" della vita campestre; un processo riuscito se consideriamo che quel vasto fenomeno di rivolta delle campagne della fine del Settecento, noto con il nome di "insorgenze", che ebbe in Umbria l'epicentro proprio nell'area del Trasimeno, si svolse in nome della religione e sotto le insegne della Madonna ("Viva Maria"). Si può

Fig. 16.
Santuario della Madonna del Campione, copia (1837) del dipinto originale (1753) rappresentante san Giuseppe, Gesù Bambino e la Madonna che nel 1796 mosse gli occhi, Todi

affermare che i moti sanfedistici segnano in qualche modo la conclusione di un ciclo lunghissimo, iniziato con la crisi religiosa del Cinquecento; la religione ufficiale avviò allora un rapporto diverso con il mondo delle campagne e la rete delle istituzioni superò le mura cittadine. Arma importante di questo sforzo di acculturazione religiosa proposto dalla Chiesa moderna divenne il santuario mariano, l'iconografia di Maria dilagò e divenne, alla fine del Settecento, il simbolo della resistenza contro i nuovi "barbari" francesi, ma anche della rivincita della campagna sulla città.

"Gli occhi di Maria" *sulla Rivoluzione*

Nel 1796, allorché il giovane generale Bonaparte invade l'Italia ed entra nello Stato pontificio, molte immagini sacre, per lo più della Madonna, prendono ad animarsi. Il fenomeno si manifesta, per la prima volta, ad Ancona: il 25 giugno, nella cattedrale dedicata a San Ciriaco, la Madonna del Duomo, raffigurata in un quadro di poco meno di cinquanta centimetri, muove gli occhi alla presenza dell'intera cittadinanza; il colorito del volto si accende, come se fosse vivo; in seguito sorride. Il 9 luglio il prodigio si estende a Roma e nell'arco di poche ore quasi ogni quartiere ha la sua Madonna che muove gli occhi. Da quel 9 luglio, circa centouno immagini mariane a Roma e altre ventuno su tutto il territorio dello Stato della Chiesa muovono gli occhi; i colori, sbiaditi dal tempo, si rianimano e prendono le sfumature delicate di una persona viva; qualcuna assume un'espressione dolorosa e lacrima[32]. In Umbria i prodigi si verificarono a Gubbio, a Todi (fig. 16), a Città di Castello, a Perugia[33]; le numerose cronache locali, alcune delle quali accettano gli avvenimenti come veri e propri miracoli mentre altre, sbrigativamente, li definiscono frutto del fanatismo popolare e dei maneggi interessati del clero e dell'aristocrazia, raccontano dettagliatamente gli avvenimenti, dal primo manifestarsi del miracolo, all'elevazione da parte del popolo di un palco attraverso il quale i fedeli "più da vicino veder potessero e il cangiamento di colore e le mosse degl'occhi" (fig. 17). Proprio nel capoluogo, sembra diffondersi un clima di attesa, uno stato d'animo particolare; per tutto il mese di agosto fu un susseguirsi di pellegrinaggi provenienti da tutte le parti del territorio, i fedeli venuti in città ad adorare le immagini delle Madonne "miracolose" procedevano con diversi strumenti di penitenza, "con funi, pietre, catene, cilizi e nella città – narra il cronista Lupattelli – si vidde una mutazione sorprendente"[34]. Il cronista Marini, a sua volta, narra che "un ex gesuita spagnolo si vestì con sacco nero con cappuccio in viso, scalzo, con un teschio in mano, e facea mostra di esso a chi incontrava, spaventando, massime le donne, che erano intimorite da una voce che girava, che dicea succedere tra il 16 e il 17 un gran castigo"[35]. Ricercare l'origine dei "miracoli mariani" nello stato di "estrema tensione e di emotività, di paura e di religiosità esasperata" in cui si trovavano le masse popolari dello Stato della Chiesa in quegli anni – cioè in chiave di paura collettiva – come ha fatto De Felice, risulta ormai insufficiente[36]; parziale invece, perché appartenente a gruppi elitari, ad ambienti ristretti, spesso di provenienza giansenistica, la lettura che vede nei "miracoli mariani" una delle manifestazioni più vistose di un millenarismo popolare e della ricerca di protezione e di rassicurazione[37].

L'interpretazione più recente del fenomeno tende invece a stabilire un nesso tra mentalità apparentemente opposte, ma unite nel garantire una risposta a quella "crisi di presenza" sperimentata quotidianamente nei momenti di pericolo[38]; partendo da considerazioni sul tipo di cristianesimo operante concretamente nello Stato della Chiesa alla fine del Settecento, il fatto "miracoloso" diventa un proficuo terreno d'incontro tra mentalità delle classi subalterne e quella delle classi colte, una saldatura vista nella strategia di contrapposizione al mondo moderno e di argine alla minaccia di scristianizzazione. Si realizza cioè un uso controrivoluzionario della fenomenologia del miracolo, del culto

Fig. 17. *Chiesa della Madonna di San Donato, facciata; all'interno l'immagine della Madonna (sec. XVI) che nel 1796 cambiò colore, Montefrondoso*

mariano in particolare, al fine di rinsaldare i legami tra la Chiesa e quei soggetti sociali cui la Chiesa stessa, tradita ormai dalle classi più elevate, in particolare dagli intellettuali, affidava la speranza di fronteggiare e sconfiggere sul piano culturale e della mentalità la sfida rivoluzionaria. In questa prospettiva, rapidamente, si stabilisce una solida alleanza tra Maria e il popolo con la conseguente esaltazione dello spazio sacro come rifugio di masse in cerca di sicurezza, conforto e miracoli. La Chiesa di Roma, riposta ormai la vecchia idea dell'alleanza trono-altare, tradita dai sovrani liberali, cerca di garantirsi una solida presa, alla base, tra il popolo. E il santuario diventa il luogo dell'alleanza popolo-Maria[39].

Diciotto mesi durò il governo repubblicano, un periodo troppo breve per avviare e portare a termine progetti di riforma, dell'assistenza, dell'assetto fondiario, che pure vennero elaborati; mesi che si consumarono in spropositate richieste di contribuzioni e prestazioni in nome delle esigenze militari francesi che alimentarono un generalizzato malcontento, spesso soprattutto nei piccoli centri e nelle campagne, sfociato in insorgenze popolari. Delle tre fasi che distinguono la rivolta nella Repubblica Romana, quella

spontanea e frammentata della primavera-estate del 1798, quella del novembre-dicembre '98, in concomitanza con la prima invasione napoletana e quella della primavera del '99, guidata dalle truppe austro-russe e napoletane e dalle bande aretine del "Viva Maria", solo la prima e la terza hanno avuto rilevanza in Umbria. Dopo la precoce insorgenza di Città di Castello il fenomeno si dilata, con violenza, nell'area del Trasimeno; la sommossa ebbe inizio il 22 aprile 1798 a Castel Rigone e, al suono delle campane del santuario di Maria Santissima dei Miracoli (figg. 18, 19), si dilatò in tutti i centri vicini: Preggio, Tuoro, Passignano, Magione. La data dell'insurrezione appare significativa, precede

Fig. 18.
Santuario di Maria Santissima dei Miracoli, Castel Rigone

infatti di soli tre giorni la consueta assemblea generale della Confraternita di Maria Santissima dei Miracoli, custode del santuario; l'occasione dell'insurrezione venne data dal mancato invio di un carico di sale da Perugia, ma in realtà quello che bruciava nell'animo della popolazione era un decreto delle autorità repubblicane che proibiva l'attività della questua. Emanata per impedire una incontrollata mobilità nelle campagne, la disposizione delle autorità venne a impedire una tradizionale forma di raccolta di oblazioni, messa in atto dai priori della compagnia, per far fronte a esigenze di culto o di carità[40]. Ancora una volta sono i luoghi, le pratiche della vita religiosa popolare, spazi informali e formali, dalle edicole sacre alle confraternite, i simboli difesi dagli insorgenti contro i nuovi "barbari" francesi e "gli occhi di Maria" sono assunti come "segno" del primario interesse della religione. È l'origine di una strategia di difesa del regime di cristianità che durante l'Ottocento, via via che nuovi movimenti e nuove idee lo insidieranno, mobilitò i devoti-fedeli per la sua difesa; in questa strategia i santuari ricoprono un ruolo primario, anche perché, sempre più, accanto ad essi, sullo sfondo compaiono le folle dei pellegrini.

Fig. 19. *Santuario di Maria Santissima dei Miracoli, Madonna del Latte (primo quarto sec. XV), Castel Rigone*

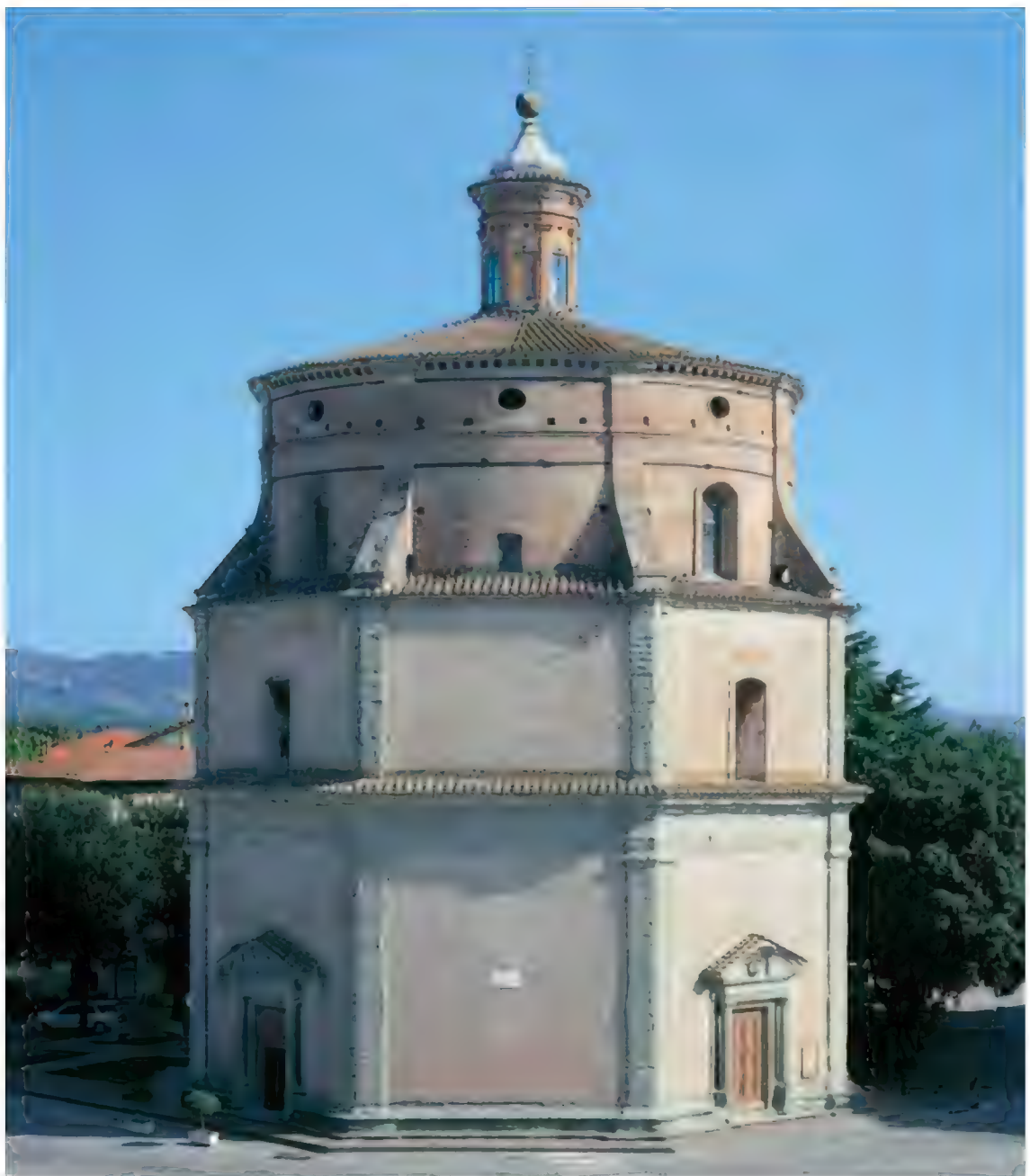
Ottocento: il secolo del culto mariano

Fra Settecento e Ottocento, le autorità ecclesiastiche dedicano maggiore attenzione agli strati più umili della popolazione, che rischiavano di lasciarsi attrarre dalle nuove idee ma che costituivano, come l'esperienza delle insorgenze popolari aveva dimostrato, un terreno ancora aperto all'accoglienza della fede. In particolare l'attenzione si concentrò sulla donna, questo essere fragile che doveva affidare la sua anima alle cure e ai consigli del marito che, invece, cominciava a essere sollecitata a salvare la famiglia e la società. Per tutta l'età moderna la Chiesa aveva contribuito a divulgare una trattatistica che cercava di difendere in tutti i modi le virtù femminili, di un essere considerato, cioè, fragile da tutta la sapienza classica e cristiana[41]. Tuttavia, proprio nel corso dell'età moderna, si erano manifestate le prime avvisaglie di un orientamento che doveva diventare vistoso nell'Ottocento e che, sostenuto dalla nuova cultura romantica, portava a idealizzare e spiritualizzare l'immagine femminile. I motivi di questa svolta sono innanzi tutto di natura politica e culturale: i Lumi e poi la Rivoluzione avevano dimostrato che la Chiesa non poteva più contare sull'appoggio della cultura e sul sostegno politico, aspetti entrambi di competenza maschile. Non restava che ripartire dalla sfera privata per riconquistare la società e il potere.

Il clima romantico portò un ulteriore sviluppo: erano le tradizioni popolari che si sono conservate cristiane solo tra gli umili che possono ricondurre al cristianesimo la società. Si diffonde nella cultura ecclesiastica l'idea che i valori religiosi ed etici sono salvati dal popolo ed è, di conseguenza, "la donna del popolo che deve riportare alla fede una società sovvertita dai Lumi e dalla Rivoluzione"[42]. Se nell'età moderna la trattatistica era essenzialmente mirata alle classi aristocratiche, nell'età della Restaurazione "la chiesa imposta uno sforzo immenso per dare una qualche forma di educazione alle fanciulle del popolo"[43]. Si assiste a una grande fioritura di pubblicazioni, talvolta modeste, destinate alle donne e ai lettori più semplici, contenenti ammonimenti morali, esempi edificanti, informazioni di culto e notizie della comunità ecclesiale. Si tratta di bollettini parrocchiali o di santuari particolarmente venerati, che iniziano a uscire regolarmente e attraverso i quali si intravede, accanto a una religiosità incentrata sui temi tradizionali della paura della morte, il bisogno di difendere una cristianità assediata.

Nell'Ottocento la religiosità assumeva sempre più valenze e intonazioni femminili; "Dio cambia sesso", commentava ironicamente Jules Michelet, anche se aveva cominciato a cambiarlo, seppure gradualmente, già nei secoli precedenti[44]. Si registra insomma

Fig. 20. *Chiesa di Santa Maria della Reggia, Umbertide*

una "ipervalorizzazione femminile", che derivava indirettamente dagli eccessi della devozione mariana: Maria "diventa colei che dona sollievo, concede l'abbandono-fusione sotto il mantello protettivo in quanto madre di tutti. E qui i tratti idealizzati e spiritualizzati dell'immagine femminile romantica si confondono e si fondono con quelli di Maria, di cui si sottolineano i caratteri naturali più che soprannaturali"[45]. Si è molto discusso, e ancora si discute, nell'ambito degli studi mariologici, se questo culto mariano ottocentesco "si sia espresso in un mero sentimento devozionistico o se abbia anche conosciuto una profondità mistica"[46] (fig. 20): da una parte si sottolineano "i mediocri livelli culturali e spirituali del culto, le sue degenerazioni al limite dell'idolatria", dall'altro lato si valorizzano alcune singole prestigiose personalità che hanno restituito dignità e valore alla devozione a Maria (Newman) oppure santi o sante "che hanno saputo interiorizzare la spiritualità mariana in grandi espressioni di vita" (Teresa di Lisieux, don Bosco)[47]. Sembra ripetersi insomma, quale criterio di lettura del culto mariano ottocentesco, la tradizionale questione che ripropone la scissione tra cultura teologica alta e religione popolare; una continua oscillazione tra una elaborazione colta e una recezione elementare, che riconduce non solo alla difficoltà di studiare la religiosità

in età contemporanea ma anche a utilizzare la categoria di pietà, che proprio nel culto mariano trova la sua più efficace traduzione[48]. Altra questione dibattuta è se alla fine una siffatta idealizzazione, sostenuta dal dilagare della devozione mariana e concretizzata indicando alla donna comportamenti concreti, non favorì di fatto un "protagonismo femminile". Padre Semeria, concludendo il primo congresso di mariologia, affermò: "solo attraverso la figura di Maria è possibile la liberazione della donna dall'egoismo, dal lusso, dalla sensualità, dalla pigrizia e dalla nullità in cui giaceva"; la politica, il campo della cultura, restavano spazi inaccessibili per la donna, ma a lei si aprivano i territori della beneficenza che, di fatto, le consentiranno forme di aggregazione e di iniziativa "nell'unica consentita emancipazione in campo sociale"[49].

La politica dei santuari da Gregorio XVI a Pio IX

L'Ottocento è dunque il secolo in cui la devozione mariana acquista un nuovo slancio; si innalzano santuari, si sviluppano pellegrinaggi, agevolati dalle nuove possibilità di viaggiare, si rivitalizzano antichi luoghi sacri caduti nell'oblio anche in conseguenza della volontà di imporre, nei secoli precedenti, un vasto conformismo religioso. A farne le spese furono soprattutto quei santuari con culti e pratiche profondamente radicati negli usi e nei costumi e che spesso per l'oggetto stesso della devozione si temeva potessero favorire deviazioni o alterazioni delle funzioni sacre. Al centro dell'abitato di Casa Castalda, dalla fine del Quattrocento, in seguito all'apparizione della Vergine, era sorto un santuario; ma per lungo tempo oggetto del culto fu l'albero, un olmo, sul quale la Madonna si manifestò. All'inizio del Cinquecento fu avviata la costruzione della chiesa che incluse nelle mura perimetrali il tronco dell'albero. Tuttavia per tutta l'età moderna il culto della Madonna dell'Olmo non superò lo stretto ambito locale e si dovrà aspettare l'Ottocento per assistere al rilancio della devozione (fig. 21). Si tratta di un indirizzo che matura e trova credito proprio all'interno dell'insegnamento ufficiale del papato di allora.

Nel 1815 Pio VII istituisce la festa dei Sette dolori, in ringraziamento a Maria per aver protetto la Chiesa durante le vicende della Rivoluzione e dell'Impero; nel 1832 Gregorio XVI rilancia il patrocinio di Maria, che definisce "sicurissimo baluardo", "potentissima Ausiliatrice", "debellatrice di tutte le eresie", fino ad attribuirle la funzione di "assistere e proteggere il sommo Pontefice" e "proteggere e difendere Roma"[50]. Una lettura psicologica della pietà mariana ottocentesca rivela, forse, da una parte le insicurezze generali della vita collettiva e dall'altra il profondo travaglio che il cattolicesimo stava attraversando nella penisola italiana; preghiere, canti e inni alla Madonna esprimono ormai l'idea che quelli erano "tempi nei quali Dio aveva riservato a Maria SS.ma l'aiuto da dare alla chiesa assalita nei suoi ministri, nel suo capo, nel suo stesso credo"[51]. Si apre un'epoca di cultura santuariale sempre più intensamente coinvolta nel conflitto tra Chiesa e mondo moderno; a questo punto, con la Chiesa e le istituzioni ecclesiastiche accerchiate e avversate, "non avevano più senso i compromessi o le prudenze eccessive: Maria andava esibita con forza, anche come baluardo visibile a credenti e miscredenti"[52]. E difatti, dopo almeno tre secoli di prevalenti apparizioni indirette, simboliche, attraverso immagini e oggetti, Maria torna ad apparire personalmente come già alla fine del Medioevo. La coscienza cattolica ottocentesca si dimostra assai sensibile alla notizia di apparizioni della Madonna, esse sono lette da alcuni come prova del dominio di Dio sulle vicende umane, da altri come preludio ai tempi finali della storia, con la conversione degli ebrei e degli altri popoli e il definitivo trionfo della Chiesa. La religiosità mariana subisce evidenti spinte verso la politicizzazione ma a dare delle apparizioni una lettura apocalittica furono per lo più ecclesiastici antiliberali e intransigenti, mentre presso i ceti popolari è dato registrare ancora una forte percezione del prodigioso.

Fig. 21.
Santuario della Madonna dell'Olmo, ciclo di affreschi (seconda metà sec. XV) con il tronco fossile protetto da una grata, Casa Castalda

Fig. 22.
Santuario di nostra Signora de La Salette, istituito tra fine '800 e primi '900 ad imitazione del santuario francese, Salmata

Nell'età della Restaurazione, anni in cui in Italia sono diffuse carestie ed epidemie di colera, notevole risonanza ebbero le apparizioni attestate nella Beauce in Francia (1816) o quelle che nel 1830 ebbe a Parigi Catherine Labouré: in tutte le fasce della popolazione si verificò una convulsa ricerca di medagliette con l'effige dell'Immacolata, da portare al collo o da collocare in casa, al fine di scongiurare la malattia e dare protezione all'anima. Maggiore eco ebbero le apparizioni sulla montagna di La Salette (1846), alla vigilia delle rivoluzioni europee del 1848. La Madonna, apparsa sotto le sembianze di una signora a due pastorelli, Maximin Giraud e Mélanie Matthieu, rivela che esemplari punizioni (cattivi raccolti, carestia, moria di animali) sarebbero giunte se non fossero cessati i peccati. Fu questo un messaggio che impressionò soprattutto la religiosità del mondo rurale; nelle campagne italiane infatti, ormai da diversi anni, erano presenti in modo quasi endemico epidemie di afta epizootica, di fillossera, che avevano alimentato gravi situazioni di depressione economica in larghi strati della popolazione (fig. 22).

Meno apocalittico, e meno legato a contingenze economiche, fu il messaggio di Lourdes a Bernadette Soubirous (1858). La signora, apparsa più volte vestita di bianco e con in mano la corona del rosario, rivelò di essere l'Immacolata Concezione: era la conferma celeste al dogma dell'immacolato concepimento di Maria, proclamato da Pio IX nel 1854. Tuttavia l'ideologia clericale e intransigente adombrò anche di questa apparizione una lettura politica: l'Immacolata che calpestava il serpente diabolico era il simbolo della Chiesa insidiata dalle forze avverse del male, che comunque non sarebbero prevalse. Maria avrebbe protetto il papa e difeso il suo potere temporale; "Non praevalebunt", con vaghe allusioni anche all'Immacolata, sarebbe stato il motto del giornale "L'Osservatore Romano", l'organo quasi ufficioso della Santa Sede fondato appunto in quella temperie[53]. Ma Lourdes rappresenta la nascita di un santuario deputato a risanare non solo le anime, ma anche i corpi: simboleggiava la sfida della fede, che guariva più che la scienza, in un periodo in cui l'idea di un progresso inarrestabile e le conquiste della

Fig. 23.
Santuario della Madonna di Lourdes, edificato nel 1865 è un esempio dell'adozione del santuario francese a simbolo del cattolicesimo europeo, Monte Melino

medicina sembravano rendere più tranquillo il futuro dell'uomo, fino quasi a proporsi come alternativi alla religione (fig. 23). Varie feste mariane sono inserite nel tessuto della vita della Chiesa, per sottolineare la centralità della figura della Madonna e legarla all'ambito materno e familiare, luogo ove si sviluppa e si alimenta la fede popolare; nel 1879, a venticinque anni dalla proclamazione del dogma, l'Immacolata Concezione viene elevata alla prima classe e nel 1908 Pio X stabilisce la festa dell'Apparizione della Madonna Immacolata per commemorare il cinquantenario delle apparizioni di Lourdes. E accanto alla celebrazione delle ricorrenze è facile registrare il privilegio di riconoscimenti ufficiali da parte del potere religioso nonché un'intensa promozione della pratica delle indulgenze, concesse ormai a numerosi santuari.

Dal 1839 al 1864, il piccolo santuario della Madonna dei Portenti, a Monte Castello di Vibio, venne più volte ristrutturato e ampliato fino a creare una struttura di stile neoclassico a tre navate, con l'oggetto del culto, un dipinto databile probabilmente al XVII secolo che raffigura la Vergine col Bambino e san Carlo Borromeo, collocato sulla parte posteriore dell'altare maggiore in una maestosa edicola innalzata nel 1864, l'anno stesso in cui Pio IX, con un decreto, rende l'altare "privilegiato perpetuo"[54] (fig. 24). Il mese

Fig. 24.
Santuario della Madonna dei Portenti, altare maggiore con la Vergine col Bambino e san Carlo Borromeo (sec. XVII), Monte Castello di Vibio

di maggio viene consacrato alla Madonna e con l'incoraggiamento di papa Leone XIII ottobre diventa il mese del Rosario: una devozione che non trova ostacoli ed è quasi senza freni, data la presenza dominante nella letteratura popolare di libretti di devozione mariana[55]. Tra Restaurazione e Unità la Chiesa cattolica si trovò a fronteggiare la crescita dei nazionalismi, la secolarizzazione della società, l'anticlericalismo delle *élite*, lo sviluppo dell'industrializzazione e la formazione di un mondo operaio che sembrava sfuggirle: essa appare come una fortezza assediata, che subisce il crollo del potere temporale. Dal punto di vista della storia santuariale questo è il periodo dei santuari incoraggiati dal papato, e dai cattolici intransigenti utilizzati come un'arma contro lo Stato e l'"eresia" liberale[56]. Tutto ciò mentre un'Italia anticlericale, avversa a santuari e Madonne, incomincia a valorizzare, in contrapposizione, i santuari dello Stato: i luoghi sacri dividono i politici, i giuristi, i letterari e diventano causa di conflitto[57].

La stagione dei santuari papali

In questa strategia di difesa, accanto ai tradizionali strumenti pastorali, si elaborarono progetti innovativi, volti a un più profondo coinvolgimento dei fedeli; aumentarono gli stimoli e le occasioni per rinsaldare l'adesione alla fede cattolica con la proposta di una

Fig. 25.
Santuario della Madonna della Misericordia, Ponte della Pietra

religiosità che superasse lo stretto obbligo dei precetti e stimolasse una più intima e convinta partecipazione alla vita di fede. Accanto alle tradizionali forme di associazione furono promosse nelle parrocchie nuove aggregazioni devozionali di laici con lo scopo di riattivare forme di pietà, che coinvolgessero in maniera più intima i fedeli e li rendessero partecipi in prima persona della difesa della fede e della morale cattolica. Proprio in questo settore è dato registrare la straordinaria espansione della devozione mariana, essendo intitolate, la maggior parte di queste pie unioni, alla Madonna. Un censimento nella diocesi di Perugia ha dato risultati sorprendenti: tra il 1852 e il 1858 troviamo associazioni mariane intitolate alla Madonna Addolorata a Sant'Egidio (1852), a Santa Maria delle Corti (1853), a Fontignano (1860), alla Madonna della Misericordia, a Ponte della Pietra (1857), a Maria *Auxilium christianorum* nella chiesa della Santa Croce in città (1856), al Cuore Immacolato di Maria a San Bartolomeo dei Fossi (1854), a Boneggio e Sant'Andrea delle Fratte (1855), a Santa Giuliana di Montecorona (1856), a Pieve Pagliaccia (1858), all'Immacolata Concezione a San Martino Delfico (1857), a Ripa (1858)[58]. Gran parte delle nuove aggregazioni avevano sede in campagna; ormai era chiaro che, dal punto di vista socio-religioso, esistevano delle differenze tra città e area rurale e che era necessario concentrare l'attenzione verso quegli spazi che ancora dimostravano di avere saldi legami con la pratica religiosa. Nelle città, tra i ceti borghesi, i commercianti e i professionisti, ma anche tra i nobili, si stavano diffondendo le idee liberali; ciò significava non solo l'assunzione di atteggiamenti critici verso il governo pontificio ma anche un graduale distacco dalla fede cattolica. Le attenzioni nei confronti delle popolazioni rurali divennero più intense, con più sollecitudine si curò il restauro di chiese e oratori, mentre in occasione del Giubileo del 1855 molti dei santuari rurali vennero inseriti nel numero delle chiese dove era possibile lucrare l'indulgenza plenaria[59].

In linea con la religiosità vissuta in Italia nell'Ottocento, anche in Umbria la rivalutazione dei santuari mariani è un fenomeno frequente e anche nella regione, di fronte a supposte apparizioni e miracoli o a immagini ritenute miracolose, si registrano due interpretazioni diverse: ci furono coloro che dettero una lettura apocalittica e politica dei fatti e ci fu chi invece si impegnò affinché la devozione alla Madonna si mantenesse entro i limiti di un culto "ben regolato" evitando ogni deriva magica o superstiziosa. Da una parte, insomma, ci fu chi, come il vescovo di Spoleto, Giambattista Arnaldi, politicizzò l'evento e assegnò a un'immagine, che aveva avuto in quegli anni manifestazioni prodigiose, poteri di difesa del papa e del potere temporale e dall'altra chi, come il vescovo di Perugia, Gioacchino Pecci, pur incoraggiando la devozione, evitò manipolazioni politiche e letture apocalittiche preferendo la "razionalizzazione" del culto; una strada che, anche di fronte agli increduli, favorisse l'affermazione della funzione sociale della Chiesa ed esaltasse la sua capacità di incanalare ed equilibrare le incontrollabili spinte popolari. I fatti di Ponte della Pietra (fig. 25) avvengono agli inizi degli anni cinquanta dell'Ottocento, allorché, "uno spontaneo e frequente concorso di popolo" comincia a dirigersi, soprattutto nei giorni festivi, a venerare un'immagine della Madonna, "sotto il titolo *della Misericordia* dipinta a muro in una nicchia" (fig. 26) a breve distanza dal paese[60]. Di fronte a tale afflusso il vescovo Pecci, preoccupato che "molti dei concorrenti per sentimento di ossequio o per conoscenza di grazie ricevute vanno anche facendo volontarie oblazioni in cera in oggetti pur di qualche pregio e in denaro", emanò un editto che regolava il culto e la pratica religiosa del nuovo luogo sacro. "Ci gode l'animo – scriveva Pecci – di vedere come viva nel Nostro popolo ed assai sentita si appalesa anche in questa congiuntura la devozione verso la gran madre di Dio, e ne ringraziamo il Signore e lodiamo la pietà dei veri devoti: che non può mai abbastanza commendarsi devozione sì giusta e salutare alla grande Regina dell'universo, né più lieto augurio aversi che il vedere aumentata ogni giorno la fiducia e addivenuto più frequente il ricorso a Lei che è Mediatrice nostra e Dispensatrice delle grazie di Dio"[61]. Tuttavia, richiamandosi alle

AVE
TIA PLENA

disposizioni del Concilio di Trento, non poteva non mettere in guardia i fedeli, perché vigilassero "che ogni superstizione, ogni biasimevole lucro, ogni sconcezza nell'uso e venerazione delle Sacre Imagini" fosse rimossa; si erano infatti già diffusi stampe e opuscoli sull'immagine miracolosa "con racconti non veri"; una circostanza che, secondo l'arcivescovo di Perugia, poteva favorire "i malevoli alla nostra Religione", che da un culto non ben regolato potevano "pigliare argomento a menomare il pregio della devozione alla Vergine"[62].

Fig. 26.
Santuario della Madonna della Misericordia, immagine venerata, Ponte della Pietra

Pecci vuole imporre quindi una "ben regolata" devozione, eliminando "qualunque disordine, indecenza e smodatezza" e mettendo in guardia i fedeli, affinché non prestino troppa attenzione alle voci di grazie e miracoli compiuti dalla sacra immagine fino a quando l'autorità ecclesiastica non si sia pronunciata in merito: "Ed inoltre ravvisiamo opportuno l'ammonire sui fatti prodigiosi o straordinarie grazie che contansi avvenute mercè la detta Imagine, che senza punto fare onta alla somma bontà e potenza dell'Augusta Madre sempre per certo larghissima di favori verso degli uomini e interceditrice valevolissima presso Iddio, dee in fatto procedersi colla massima prudenza e riserbo né apprestarsi troppo credulo l'orecchio a qualunque voce per non cadere in errore; ma attendersi che le legittime Autorità della Chiesa maturamente esaminate le cose ne portino fondato giudizio"[63]. Un atteggiamento di moderazione, alieno da visioni dominate da senso di catastrofe incombente, perfettamente in linea con la personalità del Pecci, spirito diplomatico, dotato di grande realismo e convinto assertore della supremazia dell'interesse sociale. Vescovo della città che un erudito del Settecento, Giulio Vitelleschi, aveva definito "sopra ogni altra amata ed amante di Maria" e che di lì a poco avrebbe solennemente celebrato la definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria[64], Gioacchino Pecci, di fronte al presunto fatto prodigioso, assume un comportamento riservato, quasi distaccato; non desidera che l'evento sia posto alla ribalta e stimola comportamenti più inclini alla riservatezza, alla cautela e alla riflessione[65].

Di tenore esattamente opposto la condotta tenuta dall'arcivescovo di Spoleto, Giambattista Arnaldi, nel 1862-63, allorché un'immagine rinascimentale raffigurante una Madonna col Bambino, dimenticata in una chiesetta di campagna, posta al centro della pianura che si estende fra Trevi, Montefalco e Castel Ritaldi, fu all'origine di una serie di fatti taumaturgici. La vicenda rientra in modo esemplare nel classico schema genetico di tanti santuari mariani: doppia apparizione della Madonna, di cui la prima accolta con incredulità, in un luogo aperto, inospitale, avente come destinatario una persona umile, incapace di trasmettere il messaggio[66]. Scontato l'esito finale: un susseguirsi di miracoli, processioni di masse di fedeli e disciplinamento da parte del clero della pietà popolare fino alla costruzione di un santuario. È lo stesso Arnaldi a narrare con dovizia di particolari i fatti miracolosi: "Quantunque già da varii mesi questa veneranda Immagine avesse eccitato in qualche modo il suo culto per mezzo di una voce più volte udita da un fanciullo non ancora di un lustro nomato Enrico, col chiamarlo a nome, e darglisi a vedere in maniera non bene espressa dal fanciullo medesimo, pure non venne a notorietà se non ai 19 marzo ultimo scorso. Un giovane campestre di quei d'intorni dell'età di anni 30, aggravato successivamente da molti mali divenuti cronici, abbandonato dai medici, sentissi ispirato di recarsi a venerare la ridetta Immagine. Egli dichiarò che, dopo essersi raccomandato alla Vergine in detto luogo, si sentì in detto momento molto rinfrancato nelle perdute forze, ed in pochi giorni, senza uso di alcun naturale rimedio, è ritornato in perfetta sanità. Altre persone egualmente, senza saper spiegare il come e perché, hanno sentito un impulso di recarsi a venerar questa santa Immagine, la quale era perfettamente conosciuta, e riportarono segnalate grazie"[67]. L'arcivescovo di Spoleto, di fronte ai fatti miracolosi, non manifesta il minimo dubbio, non frena l'entusiasmo dei fedeli ma contribuisce a pubblicizzare il caso della Stella: "Mi sono poi data premura che venisse ritratta a mio conto la effige del prodigioso simulacro in rame ad uso di stam-

Fig. 27.
Santuario della Madonna della Stella, interno, Montefalco

Fig. 28.
Santuario della Madonna della Stella, immagine venerata, Montefalco

parne le immagini e diffonderle gratuitamente ad aumento della pubblica devozione"[68]. E l'affluenza dei fedeli fu straordinaria, da tutte le diocesi dell'Umbria, tanto che monsignor Arnaldi non esitò a definirla il "miracolo dei miracoli": "Il gran concorso dei fedeli che accorrono da tutte le parti, quasi condotti da un lume e da una forza celeste, concorso spontaneo, concorso inesplicabile ed inesprimibile, è il miracolo dei miracoli: gli stessi nemici della Chiesa, gli stessi claudicanti nella fede sono costretti confessare non potersi spiegare questo sacro entusiasmo dei popoli, giacché (dicono nella loro malizia) non può attribuirsi a industria pretina"[69]. Di fronte a tanta folla, accorsa da ogni parte della regione nella piccola parrocchia di San Luca, monsignor Arnaldi non ebbe esitazioni nel proclamare la natura prodigiosa dei fatti e nell'accettare le guarigioni e le visioni, assegnando all'effige il titolo di *Auxilium christianorum.* I primi eventi miracolosi si erano manifestati all'inizio della primavera del 1862, alla fine dell'estate dello stesso anno il vescovo collocò solennemente la prima pietra del nuovo santuario (figg. 27, 28). Il titolo, *Auxilium christianorum*, sembra suggerito dal fatto che la festa mariana

AUXILIUM
CHRISTIANORUM

più vicina al giorno in cui il vescovo si era recato nella parrocchia era, secondo il calendario liturgico, quella dell'*Auxilium christianorum* (24 settembre), ma in realtà in quegli anni quel titolo, che era stato inserito nelle litanie lauretane dopo la vittoria di Lepanto, aveva assunto un significato che prima non aveva. "Domenicani, barnabiti, preti secolari, gesuiti a Roma e altrove dopo il '48 – scrive Pietro Stella – avevano sviluppato un fitto intreccio tra simboli mariani e preoccupazioni politiche: l'Immacolata che calpestava il serpente e ne schiacciava il capo era simbolo dell'intervento divino in favore della Chiesa e del suo capo visibile; all'assalto delle forze avverse avrebbe corrisposto l'aiuto dall'alto"[70]. In quel titolo, cioè, erano evidenti le allusività politico-religiose nei confronti dell'anticlericalismo e delle minacce di occupazione di Roma da parte delle truppe del nuovo regno.

Erano trascorsi dieci anni dai fatti miracolosi di Ponte della Pietra, in luogo del buon senso e della pacatezza di allora sembra farsi strada una duplice lettura: chi li giudicò una risposta forte alle aggressioni della miscredenza e chi, come l'Arnaldi, gli dette un senso più specificamente antiunitario. I tempi erano profondamente mutati, il dominio pontificio era cessato e Cavour aveva inviato in Umbria Gioacchino Pepoli, ex suddito pontificio e per questo in grado di comprendere situazioni e linguaggi locali e di condurre l'arduo tentativo di liberare l'Umbria dalla presenza ecclesiastica senza scontri frontali. Ma nessuna esitazione ci fu nel portare a termine l'opera di razionalizzazione delle corporazioni religiose, con la soppressione di quelle che non svolgevano, agli occhi

Fig. 29. *Chiesa della Madonna di San Gregorio, Bettona*

del nuovo governo, un'utile attività benefica. La politica ecclesiastica di controllo e supremazia dello Stato non risparmiò nemmeno i santuari: molti vennero soppressi e il loro patrimonio confiscato. Spesso si trattava di edifici dalla storia millenaria, ricchi di tesori artistici, che confluirono nelle mani di privati. Nel 1860, a Bettona, la piccola chiesa, forse edificata nel XII secolo dai benedettini, con all'interno un affresco raffigurante la Madonna col Bambino e ai lati san Crispolto e san Gregorio Magno, assai venerato dalla popolazione, venne acquistata, unitamente ai terreni, da un notabile locale (figg. 29-31). Similmente il santuario dedicato a Santa Maria Assunta in Cielo, a Villa Scirca (Sigillo), una bella chiesa romanica, arricchita di preziosi affreschi attribuiti a Matteo da Gualdo, per secoli dipendente dall'abbazia di Sitria, passò, nel 1860, al governo italiano che vendette le proprietà a privati (figg. 32, 33). Un'operazione che, agli occhi di Cavour, non era alimentata "da un sentimento di pretofobia", ma dalla volontà di far risorgere una provincia che non poteva avviarsi "sulle vie del progresso" se doveva sopportare il "peso di 10.000 frati". Ma non si trattava solo di favorire il progresso, bensì di garantire il possesso dell'Umbria, terra di frontiera, che il papa continuava a rivendicare non riconoscendo la nuova linea del confine informalmente tracciata dai piemontesi sul sinuoso corso del Tevere[71]. Considerate queste premesse, si possono comprendere i rapporti che vennero a instaurarsi con le istituzioni ecclesiastiche e in particolare con i vescovi della regione; vennero infatti a contrapporsi due modi diversi "di concepire i diritti dello Stato e il ruolo della religione all'interno della società"[72]. Da parte liberale si rivendicava la completa autorità dello Stato e, pur dichiarando rispetto della religione e della gerarchia ecclesiastica, si tendeva a sottomettere al diritto comune tutta l'organizzazione ecclesiastica con il palese obiettivo di limitare la sua influenza sulla società; dall'altra parte non solo si rivendicavano i privilegi tradizionalmente riconosciuti al ceto ecclesiastico, considerato per dignità e sacralità superiore alle classi sociali laiche, ma si giudicava indi-

Figg. 30, 31. *Chiesa della Madonna di San Gregorio, affreschi (San Crispolto e san Gregorio Magno), Bettona*

Fig. 32. *Santuario di Santa Maria Assunta in Cielo, Madonna del Gonfalone, Matteo da Gualdo (fine sec. XV), Villa Scirca*

Fig. 33. *Santuario di Santa Maria Assunta in Cielo, Eterno Padre che incorona Maria SS.ma Assunta, scuola del Perugino (inizi sec. XVI), Villa Scirca*

spensabile, per l'ordine sociale e la civile convivenza, mantenere la vigilanza morale e dottrinale sui comportamenti e le idee. Una diversa lettura, insomma, del ruolo della gerarchia e del clero nel nuovo Stato che provocò, in Umbria come altrove, un "irrigidimento della gerarchia nella difesa del potere temporale, nella convinzione che un tale governo non avrebbe lasciato libertà d'azione e di parola al pontefice, se fosse diventato suddito dello Stato sardo"[73]. Per migliorare la situazione della Chiesa i vescovi dell'Umbria proposero una serie di reclami, individuali e collettivi, con lo scopo di far conoscere all'opinione pubblica il proprio dissenso rispetto alle gravi conseguenze che la nuova legislazione civile provocava[74]; essi tuttavia, alla fine, risultarono sterili e, considerati gli inutili sforzi, questa forma di protesta civile e di resistenza venne esaurendosi.

A quel punto alcuni vescovi, come quello di Perugia, Gioacchino Pecci, abbandonarono la protesta per avviare iniziative pastorali atte a limitare i danni causati dalla nuova situazione, altri, come l'arcivescovo di Spoleto Giambattista Arnaldi, critici verso atteggiamenti di mediazione, assunsero toni intransigenti portando avanti una decisa opposizione; un comportamento che costò all'arcivescovo di Spoleto un ordine di comparizione davanti al giudice istruttore del tribunale del Circondario e successivamente l'arresto e il carcere nella Rocca. Rimesso in libertà nell'aprile del 1864, sopravvisse tre anni, morendo nel 1867, fiaccato anche dal carcere: con lui svaniva il mito di Spoleto, Lepanto d'Italia, baluardo contro i nuovi pagani e luogo della controffensiva che avrebbe condotto al trionfo di Pio IX e della Chiesa. La vera colpa per cui l'Arnaldi venne preso di mira dalle autorità era infatti quella di aver diffuso il culto della Madonna, suscitando sospetti di speculazione; era stato in effetti lui stesso, al manifestarsi dell'evento miracoloso, a intrecciare, con una serie di arditi sillogismi, le glorie di Spoleto con le glorie di Pio IX, legandole entrambe indissolubilmente alle glorie di Maria. "Nelle sventure e nei dolori di Pio IX – scrive Arnaldi, presentando nel 1865 l'edizione delle relazioni sugli eventi miracolosi – si compendiano oggi le sventure e i dolori della Chiesa e della religione. La Madonna, della quale questo santo Pontefice proclamò l'immacolato concepimento, vuole ad ogni costo salvarlo e condurlo al più splendido trionfo. Essa si è quindi, a così dire, presentata in quella medesima Diocesi in cui cominciò la sua Episcopale carriera. Da Spoleto Monsignor Giovanni Mastai cominciò quel cammino che lo condusse sul soglio di san Pietro. Da questo soglio ha reso alla Vergine la più grande gloria cui giunger possa una Creatura, col proclamarla immune da ogni labe. Questa Vergine [...] vuole santificare quei paesi che furono l'oggetto delle episcopali fatiche di questo grande Pontefice, ed in Spoleto ha voluto con sì prodigiosa maniera dispiegare all'Italia ed al Mondo la sua misericordia e la sua potenza per mostrare all'Italia ed al Mondo che Essa, glorificata da Pio IX, sarà mai sempre di Pio IX lo scudo e la difesa"[75].

Il sogno di un santuario "mondiale, cosmopolitico", morì con l'Arnaldi (fig. 34); "nuovi santuari – scrive Romana Guarnieri – sorgono in Italia a contendere alla Stella l'ambìto primato: a Torino la Maria Ausiliatrice di don Bosco catalizza la devozione popolare piemontese [...] a Pompei Bartolo Longo tenta le vie nuove nel Meridione, legando il suo santuario mariano non più alle incerte fortune della politica revanscista degli intransigenti, bensì alle nuove esigenze sociali, emerse di prepotenza sotto il papato di Leone XIII"[76]. Nell'Italia centrale, poi, Loreto "rilanciata come la Lourdes italiana", similmente a quanto era avvenuto in Francia, otterrà dal governo facilitazioni nel trasporto dei malati, imponendosi, di fatto, come il "santuario italiano"[77]; un'attenzione che certamente lo Stato non avrebbe potuto riservare al piccolo santuario umbro, "concepito e costruito con il fine conclamato di impedirne la crescita"[78]. La vicenda del santuario dell'*Auxilium christianorum* della diocesi di Spoleto resta un valido termometro per misurare le reazioni della Chiesa alla vicenda dell'unificazione italiana, anche se è necessario sottolineare che la lettura politica degli avvenimenti straordinari, se confrontata con le formule usate dalle persone che inviarono offerte e resoconti di grazie,

non tardò ad essere affiancata da una lettura più insistentemente devozionale, nella quale gli accenti temporalisti del vescovo Arnaldi sono sopraffatti dal consueto ed essenziale linguaggio usato per motivare la destinazione e giustificare l'offerta. Offerte che arrivarono da tutte le diocesi italiane, nonostante la congiuntura sfavorevole del corso forzoso, stimolate dalle celebrazioni centenarie del martirio di san Pietro. I quadri istituzionali diocesani e la stampa cattolica favorirono la mobilitazione che comunque sembra già esaurirsi dopo il 1870; a quella data il temporalismo spinto del vescovo Arnaldi non aveva più ragione di essere e, come già prima del 1870, "la religiosità individuale e collettiva [...] tendeva a riassorbire il luogo sacro nella specifica funzione di rapporto con il trascendente, nella lettura cattolica del mistero di Maria"[79]. Il sentimento religioso trasformava o dissolveva le letture politiche antiunitarie in generiche richieste di aiuto divino in favore della Chiesa, una tendenza che si accentuò quando al clero secolare subentrarono, nella cura del santuario, i padri passionisti. Il titolo *Auxilium christianorum* rimase ovviamente nei documenti ecclesiastici ufficiali, ma nel linguaggio comune del posto il santuario era ormai chiamato la Madonna della Stella[80].

Economia, devozioni, pellegrinaggi nel Novecento

La storiografia più recente ha ormai ampiamente offuscato l'immagine del Risorgimento umbro tramandata dai protagonisti e contemporanei di quel moto, nonché dai numerosi storici positivisti che, tra Otto e Novecento, avevano ripetutamente sottolineato il distacco, le novità democratiche, il nuovo assetto economico e sociale della regione dopo che questa era entrata a far parte del regno italiano. Novità e spinte alla modernizzazione in realtà non mancarono, tuttavia rimane la sensazione che, nonostante gli sforzi dello Stato liberale, l'azione dell'apparato statale nella regione non riuscisse a inserire se non assai marginalmente l'Umbria nel contesto nazionale: le novità introdotte in seguito al processo unitario agirono in definitiva più nel senso di una erosione dei tradizionali riferimenti che nella ricerca di assetti e abitudini più moderne. La concezione ideale di unità nazionale mise in moto la volontà di sanare tutto quanto poteva intaccarla o non corrispondervi appieno; tuttavia l'unità della struttura amministrativa e le profonde differenze esistenti nelle condizioni di vita e nelle mentalità causavano uno stato di malessere, alimentato anche dalla disparità dei diversi ritmi di cambiamento: le città vengono abbellite, si costruiscono suntuosi monumenti e dall'altra parte si combatte con la fame e la miseria. La pervicace sopravvivenza dell'autarchia locale, cioè di tanti piccoli mondi esclusivi, l'isolamento geografico, avevano come conseguenza il distacco dalla nazione e dai suoi interessi generali. Nelle campagne poche erano le strade, distanti i luoghi di mercato e un'economia di sussistenza rispecchiava la prudenza più elementare; molti contadini non avevano una tavola, una credenza e talvolta nelle loro abitazioni non c'era neppure una sedia; dormivano sulla paglia, spesso non possedevano abiti degni di tale nome. I problemi della sussistenza continuarono a essere presenti anche a Ottocento inoltrato; non c'era nulla da fare se veniva un'estate secca, un inverno rigido o una tempesta improvvisa o se capitava un'ingiustizia o una disgrazia. Bisognava solo aspettare, piegarsi agli eventi e magari pregare. Si accettava quello che si era sempre stati, si cercava di trarre lezioni dall'esperienza e ci si adattava alle circostanze invece di cercare di mutarle; si dava per scontata l'esistenza di un ordine eterno, con limitate alternative; si viveva in orizzonti ristretti, legati all'ignoranza e ad un inerte fatalismo.

Un incerto confine divideva la religione dalla magia. Ancora agli inizi del Novecento, Giuseppe Nicasi, descrivendo le credenze religiose dei contadini dell'Alta Valle del Tevere, indugiava sul fatto che essi, in gran parte mezzadri e pigionanti, immaginavano l'universo "retto da due divinità: il Signore e la Madonna o, più famigliarmente, Gesù e

Fig. 34.
Santuario della Madonna del Transito, Canoscio

Fig. 35.
Santuario della Madonna del Transito, monumento all'Immacolata con la tomba di padre Luigi Piccardini, Canoscio

Pagine seguenti
Fig. 36.
Santuario della Madonna delle Grazie, interno, Città di Castello

Fig. 37.
Santuario della Madonna delle Grazie, Madonna in trono col Bambino tra san Florido e san Filippo, Giovanni da Piamonte (1456), Città di Castello

Maria"[81]. "Alla prima di esse – scrive Nicasi – è riservata l'alta amministrazione della giustizia, alla seconda, invece, è quasi esclusivamente attribuita la concessione delle grazie: ma l'una e l'altra con uguale autorità presiedono allo svolgersi degli umani avvenimenti, e vengono dai devoti contemporaneamente invocate, come se l'una fosse il necessario complemento dell'altra"[82]. Nell'immaginario collettivo, Gesù e Maria risiedevano in cielo, in mezzo al paradiso, con la loro corte di angeli, arcangeli e santi ai quali, "individualmente e gerarchicamente", erano attribuite speciali protezioni, tutte tendenti a favorire l'uomo e a facilitarne l'esistenza. Infatti mentre alla Madonna erano attribuiti i poteri di regolare la pioggia "a seconda dell'esigenze dell'agricoltura", san Vincenzo moderava la grandine, santa Barbara era invocata per la protezione dai fulmini e sant'Emidio proteggeva dai terremoti; anche le piante e gli animali avevano in gran parte i loro protettori, così come il normale sviluppo e il regolare funzionamento delle singole membra del corpo umano erano sorvegliati da santi[83]. Ma anche nell'Alta Valle del Tevere, la Madonna è al centro della devozione popolare, lo testimoniano non solo i numerosi santuari mariani sparsi nel territorio ma anche il fatto che, "nelle case coloniche, le imagini della Madonna sono molto più numerose di quelle del Signore"; la Vergine è infatti – scrive ancora Nicasi – "la inesauribile dispensiera delle grazie morali e materiali, a lei dunque debbono essere rivolte le fervide e insistenti preghiere di coloro che le grazie desiderano"[84].

Le immagini di Maria, conservate nei diversi santuari, erano le più venerate e le più implorate dalle popolazioni rurali: "La Madonna è una sola, ma i campagnoli suddividono la sua divina personalità in tante diverse Madonne, quante sono le più venerate e stimate effigie di Maria [...] la Madonna di Loreto, la Madonna di Canoscio [fig. 35], la Madonna delle Grazie di Città di Castello [figg. 36, 37] e numerosissime altre; [...] all'una ed ora all'altra di quelle si raccomandano, a seconda che l'una o l'altra si sia [...] specializzata nell'accordare il genere di grazie, cui appartiene quella che vuol chiedere. Così, mentre il colono dell'alta valle del Nestoro per liberarsi dal 'torcicollo' invocherà la Madonna di Volterrano, venerata in un'umile chiesetta di quella valle, colui, invece, che è affetto da 'brutto male' (epilessia), in qualunque parte dell'alta valle del Tevere egli abiti, si recherà ad implorare la guarigione presso la Madonna di Canoscio, anche se altre non meno venerate effigie di Maria si troveranno più vicine"[85] (fig. 38). Si venne instaurando una graduatoria di importanza tra le varie immagini miracolose per cui, nota ancora Nicasi, "conversando famigliarmente coi campagnoli, non è raro di sentirsi dire che la Madonna di Canoscio 'è da più' della Madonna di Loreto; e che la Madonna del Monte Santa Maria 'non la può' con quella delle Grazie di Città di Castello"[86].

Il santuario di Canoscio, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, divenne il luogo di culto più importante dell'Alta Valle del Tevere; l'immagine del *Transito di Maria* (fig. 39), venerata nel santuario, venne dipinta a fresco nel 1348, l'anno della terribile peste, all'interno di una semplice edicola. Si ha memoria di eventi miracolosi, soprattutto guarigione di epilettici, ad essa attribuiti, e per accogliere i fedeli fu realizzata, nel 1406, una piccola cappella. Nel 1855, iniziarono i lavori di costruzione dell'attuale santuario ideato dal padre Luigi Piccardini dell'oratorio di Città di Castello, strenuo sostenitore del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria[87]. Entusiasta dell'idea del padre Piccardini di costruire "la prima chiesa nel mondo [...] dedicata alla Vergine Immacolata"[88], il vescovo tifernate, Letterio Turchi, il 25 giugno 1855, emanò un editto per la costruzione del santuario; nell'agosto iniziarono i lavori che poterono contare su una straordinaria partecipazione popolare: "il maggior soccorso ai bisogni dell'opera derivò dalle tante Terre, Parrocchie e Confraternite venute in questi anni spontaneamente in religiosa processione al santuario con offerte di danari per la fabbrica, e dalle elemosine raccolte dalla pietà dei fedeli all'occasione delle varie feste che si dovettero fare. E presso a ottanta sono le Parrocchie e alcune tornate anche per la terza e quarta e quinta volta,

Fig. 38. *Pieve di Canoscio, Madonna di Canoscio, affresco; qui erano conservati gli oggetti del "Tesoro di Canoscio", oggi nel museo diocesano*

Fig. 39. *Santuario della Madonna del Transito, Transito di Maria, affresco (1348), Canoscio*

e varie le Confraternite ed i pii Sodalizî che vollero in siffatto modo onorare Maria [...]. E della loro venuta a Canoscio si conserva memoria [...] nei tanti stendardi che aprivano quelle processioni, ed ora sono appesi alle mura della Chiesa"[89]. È un resoconto che dimostra la realtà di una religiosità ancora parte integrante della vita quotidiana; era ancora la chiesa che presiedeva al benessere della comunità, che era di aiuto nel far crescere bene i raccolti e nel tener sane le bestie, una chiesa che ancora guariva, insegnava e preservava da quanto poteva far male. Il vecchio mondo agricolo sopravviveva con pervicacia ed era rimasto del tutto indifferente agli eventi della sfera politica.

Anche dopo l'Unità non si ebbero mutamenti radicali nella proprietà della terra, nelle tecniche agricole o nella produttività; i contadini producevano senza preoccuparsi troppo del mercato, fiduciosi soprattutto nella redditività naturale del suolo coltivato: l'obiettivo consisteva nel dar di che nutrirsi al coltivatore e alla sua famiglia e non nel guadagnare. Certamente, avanzamenti ci furono ma si trattò di progressi lenti, discontinui e solo in zone limitate; lo spartiacque tra vecchia e nuova agricoltura, anche per i contadini, si ebbe allorché l'aratro di legno fu sostituito da aratri di nuovo modello, allorché si cominciarono a usare in quantità notevoli il letame e i fertilizzanti artificiali. Fu allora che in alcune zone vennero oltrepassati gli antichi livelli di mera sussistenza, il denaro cominciò a rivestire un'importanza non solo come mezzo di compravendita ma anche come strumento con cui misurare ogni cosa. Confrontando i dati dell'Inchiesta Jacini e del catasto Valenti del 1911 si possono trarre utili indicazioni sul modificarsi della struttura colturale delle campagne umbre durante tale periodo. Se i livelli di concentrazione della proprietà fondiaria sembrano non variare, si assiste invece a un considerevole "salto qualitativo" nell'assetto produttivo con una notevole diminuzione della superficie a cereali e un incremento di un certo rilievo di quella destinata a foraggi e a colture arborate.

La trasformazione dell'agricoltura umbra negli anni che vanno dal 1881 al 1911, stimolata da un ristretto nucleo di agrari illuminati, che tentano di introdurre nella coltivazione dei campi metodi capitalistici, e dall'azione di istituzioni agrarie come i Comizi e le Cattedre ambulanti che avevano lo scopo, attraverso conferenze e corsi pratici ai coloni, di diffondere nuove tecniche e nuovi mezzi di coltivazione, sarà tale che da allora le modificazioni avvenute nello stesso senso, quando ci sono state, appaiono di modesta entità. Tuttavia il processo di modernizzazione delle campagne rimase privo di unità: se in alcune aree fecero la loro comparsa colture industriali, come la barbabietola da zucchero nel folignate e il tabacco nell'Alta Valle del Tevere, in altre l'evoluzione della struttura colturale non determinò anche un aumento della produttività dell'agricoltura che rimase ancora sostanzialmente legata ad una "coltura promiscua, fondata sui cereali", dove ancora prevaleva la "rotazione biennale fondata sul binomio grano-mais" e di conseguenza stentavano ad essere introdotte, su larga scala, le foraggiere e l'uso di macchine e attrezzature più moderne[90]. In questa forte alternanza di fattori positivi e negativi, di frammentarietà, di sviluppo e di marginalizzazione, si snodano le vicende della società umbra in età giolittiana, di una regione in continua altalena tra Nord e Sud, legata alla questione meridionale e ai provvedimenti di Giolitti ma con forti impulsi allo sviluppo e alla modernizzazione. E in questa contraddizione emergono profonde tensioni sociali, che l'età giolittiana lascerà in buona parte insolute.

Due furono gli esiti di questa situazione: da una parte si assiste, in quegli anni, ad un intenso fenomeno di emigrazione dei contadini verso i paesi dell'Europa e dell'America, dall'altra il continuo aggravarsi delle condizioni portò alla diffusione nelle campagne di un profondo malcontento che, organizzato dal movimento cattolico e da quello socialista, darà luogo ad una serie di scioperi e di agitazioni per il miglioramento dei contratti. Per la prima volta il mondo delle campagne e i suoi abitanti sembrano non accettare più la loro condizione: invece di trarre lezioni dall'esperienza e di adattarsi alle circostanze, cercano di mutarle; per la prima volta si tentò un'analisi organica delle condizioni di vita delle masse contadine, della struttura economica, dei rapporti tra lavoratori e proprietari. Cominciarono i socialisti a prestare attenzione ai problemi della campagna con indagini, portate avanti da una giovane generazione di medici, sul fenomeno della pellagra e sulle condizioni di vita[91]. Per reazione, per conservare un consenso messo in discussione dalla propaganda socialista, i cattolici, nel momento in cui il filone del rinnovamento culturale e religioso si salda e interagisce con il riformismo politico e sociale, misero a fuoco il mondo rurale attraverso una serie di articoli sull'emigrazione e sulla questione sociale che restano a sottolineare lo sforzo del rinnovato impegno cattolico per affrontare i gravi problemi che affliggevano le campagne umbre[92]. Anche se i vescovi nei documenti ufficiali delineano un ambiente ancora tradizionalmente cristiano e, specialmente nelle campagne, la parrocchia restava l'epicentro della vita della famiglia e della comunità, della quale scandiva tutti i momenti salienti[93], si assiste in realtà a processi di progressivo distacco dalla religione. Già a partire dalla fine dell'Ottocento, il ritualismo e le cerimonie, che costituivano la vera essenza della religione popolare, si avviano verso il tramonto e compaiono sulla scena autorità e rituali concorrenti; un sociologo francese, Eugen Weber, analizzando il processo di modernizzazione della Francia rurale, ha scritto che il *requiem* per la religione ottocentesca venne dai fosfati, dai concimi, dall'istruzione[94]. La fatica del contadino cominciò a essere alleviata a partire dal momento in cui furono disponibili manufatti, concimi e arnesi moderni e mentre un tempo non sarebbe passato neanche per la mente che a quella fatica potessero esserci delle alternative, ora, invece, erano a portata di mano. Non appena i contadini si accorsero di nuove possibilità di maggior sollievo e anche di fuga dalla dura vita agricola ne cominciarono ad approfittare; il mutare dei comportamenti che ebbe luogo tra i lavoratori della terra non faceva che palesare l'esistenza di maggiori possibilità di scelta e la crescente propensione

a scegliere. Con gli anni era venuto rompendosi l'isolamento del podere ed erano aumentati i contatti del mondo rurale con la realtà esterna ad esso: le nuove vie di comunicazione, ferroviarie e stradali, la leva militare, la lenta diffusione dell'istruzione primaria, erano stati tutti fattori che avevano contribuito ad accrescere i contatti tra città e campagna[95]. L'istruzione elementare, unitamente alla possibilità di leggere libri, giornali, creò un nuovo atteggiamento nei confronti della politica, in virtù del quale vennero in scena nuovi leader, diversi da quelli espressi dalla scala gerarchica locale e anzi in concorrenza con loro; il punto fondamentale non sta tanto nella comparsa di nuove idee, bensì nel sopraggiungere di condizioni di vita che rendevano quelle idee importanti per la gente.

Molteplici sono gli indizi di tale mutamento che, sorretto da un processo di politicizzazione della popolazione e dallo sviluppo economico, finì col prospettare valori e gerarchie diverse; nel 1914 l'etnolinguista Oreste Grifoni pubblicava la terza edizione della raccolta di poesie e canti popolari religiosi umbri e nell'introduzione elevava un solenne ringraziamento alle "povere nonne [...] vere depositarie della [...] poesia popolare d'indole religiosa"; infatti, "all'infuori dell'Inno dei Lavoratori e della Marsigliese – scriveva – che cosa [...] avrei potuto raccogliere di meglio da queste menti evolute e incivilite? Tutta roba superba, tutta musica dell'avvenire, che [...] non ha nulla a fare con la modesta materia della mia raccolta"[96]. Dunque il processo di secolarizzazione si era allargato: inni, bandiere rosse e manifestazioni politiche sostituivano novene, croci e processioni; si pervenne alla formazione di due culture fondamentali e profondamente ostili tra loro: la nuova militante cultura laico-socialista e la radicata cultura cattolica. L'osmosi tra il cristianesimo e la nuova cultura, sempre possibile nei precedenti cambi di paradigma, nel caso della nuova cultura socialista non era nemmeno auspicata dalla gerarchia e in particolare da Roma e contemporaneamente veniva sistematicamente ostacolata dagli attivisti con la loro alternativa cultura di sinistra. La divisione operava ovunque, nelle scuole, negli ospedali, nell'assistenza ai poveri e anche nella storia dei santuari segna un'epoca di coinvolgimento nel conflitto. Di fatto, il luogo sacro non è più considerato come il simbolo del popolo unito di tutti i credenti ma come l'istituzione che sosteneva il predominio di un'area politica particolare; in questo clima anche i santuari divennero "di parte" e sempre più spesso, a partire dagli inizi del Novecento, pellegrinaggi e processioni divennero la risposta cattolica alle manifestazioni e agli scioperi organizzati dai socialisti.

Emblematico il caso del santuario di Canoscio, nell'Alta Valle del Tevere, una delle aree più toccate dall'ondata di scioperi che interessò l'Umbria nei primi due decenni del secolo: nel 1919, dopo l'imponente manifestazione organizzata dai socialisti in occasione del Primo Maggio, monsignor Carlo Liviero, vescovo tifernate, attivo fiancheggiatore delle organizzazioni cattoliche, chiamò a raccolta i fedeli al santuario e sullo slancio del successo ottenuto prese forma, con la costituzione dell'Unione del Lavoro, il sindacato cattolico[97]. L'altra forma di risposta al disagio sociale e al mancato sviluppo fu l'accentuarsi della mobilità: si abbandonano le campagne per le vicine città, dove cominciano a funzionare le prime fabbriche ma soprattutto ci si dirige oltre oceano o nei vicini paesi europei, in particolare nel sud-est francese, attratti dal mercato internazionale del lavoro in fase di massima recettività.

Il fenomeno migratorio esplose proprio nell'età giolittiana e raggiunse quote assai elevate, con un incremento rispetto al periodo precedente che trova pochi riscontri nelle altre aree regionali italiane. Tra gli inizi del secolo e lo scoppio della prima guerra mondiale il numero degli espatri annui dall'Umbria si attestò intorno ad una media di 9.000-10.000 unità[98]. I Comuni più interessati dal fenomeno sono quelli situati lungo la dorsale appenninica – Gubbio, Gualdo Tadino, Nocera Umbra – nei cui santuari non è difficile osservare, come ad esempio presso Santa Maria del Soccorso, in località Rigali

Fig. 40. *Santuario di Santa Maria del Soccorso, immagine venerata fino al 1940, Rigali*

Fig. 41. *Santuario di Santa Maria del Soccorso, statua lignea che ha sostituito la vecchia immagine, Rigali*

(Gualdo Tadino), tavole appese alle pareti del luogo sacro con i nomi degli abitanti emigrati (figg. 40, 41). Il flusso migratorio si intensificò proprio in corrispondenza del periodo di maggior sviluppo dell'economia regionale e nazionale, ma esso si alimentò in modi diversi a seconda del diverso impatto dello sviluppo stesso con la realtà economica e sociale delle aree regionali. Ci fu, insomma, un'emigrazione che derivò essenzialmente dall'arretratezza dell'economia agricola ma ci fu anche un'emigrazione prodotta direttamente dall'avvio dello sviluppo[99]. Tuttavia queste due cause all'origine del fenomeno migratorio non sono sufficienti, da sole, a spiegare il massiccio esodo e, giustamente, Luciano Tosi introduce tra le cause anche le trasformazioni culturali e il conseguente profondo mutamento della mentalità. Il maggior grado di istruzione, i contatti più intensi con la società urbana e l'assunzione di nuovi modelli di comportamento portarono anche nelle campagne alla formazione di nuovi elementi aggregativi e, almeno in alcune zone, l'atavica diffidenza verso tutte quelle istituzioni che avevano "sapore di novità" sembra essere superata. I singoli o i gruppi si mossero dall'indifferenza alla partecipazione, divenuti consapevoli di essere parti in causa in quella grande entità che era la nazione; la politicizzazione fu un elemento di integrazione nazionale con l'acquisizione di una sollecitudine per le questioni politiche a raggio nazionale o addirittura internazionale. Anche il culto dei santi e la pietà popolare sembrano risentire di tale processo di nazionalizzazione delle masse e della conseguente necessità di irrobustire il senso di appartenenza e l'identità religiosa della nazione.

Accanto ai tradizionali luoghi sacri fioriscono nuove devozioni, ma spesso si adattano e si potenziano culti già presenti. Un caso esemplare sembra essere quello della devozione a santa Rita; un culto, quello per Rita, dall'andamento ciclico: per lungo tempo la fama delle sue non comuni virtù restò come sepolta; trascorsero infatti quasi due secoli dalla sua morte perché Urbano VIII, nel 1627, emanasse il decreto di beatificazione che tuttavia non ebbe il potere di imporla all'attenzione e alla devozione della Chiesa uni-

versale. Si deve a una monaca agostiniana ligure, Maria Teresa Fasce, nella seconda metà dell'Ottocento, il rilancio della conoscenza della beata Rita; il tentativo ebbe un successo insperato e questa donna, in apparenza così lontana nel tempo e negli stili di vita, venne santificata, il 24 maggio 1900, da Leone XIII, il papa umbro. Da un territorio marginale, Cascia e la Valnerina, la sua conoscenza si allargò, superò l'angusta dimensione locale e interessò prima l'Italia e poi i luoghi dell'emigrazione italiana, soprattutto le due Americhe. Il motivo del successo dell'operazione non può essere attribuito solamente alla tenacia e allo spirito organizzativo di suor Fasce, va anche strettamente collegato all'emergere in tutta la Chiesa di una "nuova santità": la devozione a Rita si impone – ha scritto Danilo Veneruso – come un "un capitolo significativo della pietà popolare nel momento stesso in cui diventa un potente fattore di integrazione nazionale e sociale"[100]. Il suo culto, come appare anche da recenti pubblicazioni, non conosce significative distinzioni nelle diverse regioni italiane e, similmente alla Madonna di Pompei, diventa momento potente di "aggregazione nazionale" (fig. 42); non solo, la diffusione del suo culto tra gli emigranti, oltre a rappresentare un potente fattore di consolazione (la vita degli emigranti è come quella di Rita una vita di dolore, di sofferenze, di prove dure) costituisce uno dei momenti più importanti di conservazione dell'identità religiosa e nazionale, in persone sottoposte al duplice pericolo della decattolicizzazione e della snazionalizzazione[101].

La regione arriva alla fine dell'età giolittiana con quei caratteri di frammentarietà, con quei particolarismi che l'avevano qualificata nella sua storia; pur in presenza di fenomeni di modernizzazione nell'agricoltura, rimanevano elementi di arretratezza. La mancanza di capitali endogeni impedì uno sviluppo industriale regionale lasciando Terni come un fenomeno sostanzialmente isolato e accentuando il dualismo tra Umbria verde tradizionale e Umbria moderna industriale. Rimane aperto il dibattito, animatosi al momento del progetto Giolitti per il Meridione, sul regionalismo e sulla dialettica regione-nazione, che indica come, nonostante tutto, l'Umbria non riuscisse a entrare sulla scena nazionale, mantenendo caratteri di marginalità. Solo la prima guerra mondiale rappresentò un momento forte di omologazione nazionale con quella mobilitazione generale della società, l'apertura del fronte interno e lo sforzo collettivo per sostenere il fronte di guerra; una mobilitazione che, anche se in tono minore, già si era verificata nella regione in occasione della guerra di Libia basta ricordare il cospicuo numero di volontari umbri che partirono per l'Africa.

La prima guerra mondiale rappresentò anche un momento di forte intensificazione di culti e devozioni: è facilmente immaginabile, infatti, che i soldati italiani nutrivano devozioni più o meno intense per figure di santi d'ogni genere. Documentazioni come ex voto e altre espressioni di pietà conservate anche nei santuari dell'Umbria costituiscono fonti importanti per una storia della religiosità popolare durante la guerra. Una religiosità che non riguardava soltanto i santi, ma anche le Madonne più diverse, venerate nei luoghi d'origine dei soldati; a Dio, ai santi, alla Madonna "ci si rivolgeva essenzialmente per ricevere la grazia dell'incolumità, per ringraziare dell'essere stati preservati dalla morte, per chiedere quanto poteva aiutare a sopravvivere nella guerra, per impetrare la pace"[102]. Gli ex voto ci mostrano soldati che scampano a pallottole e granate, oppure vengono guariti da ferite più o meno gravi, con santi e Madonne che entro la loro nuvola o raggiera impediscono morte o ferimento. Santi e Madonne erano presenti nelle trincee, "pochi soldati non recavano con sé immagini con preghiere, medagliette, presunte reliquie e rosari, crocifissi, flaconcini di acqua benedetta"[103]. Tra i santi più venerati san Francesco, proposto al culto anche dai cappellani nell'accezione di santo esclusivamente italiano, ma ogni arma aveva i suoi santi: san Martino per la fanteria, santa Barbara per l'artiglieria, san Giorgio per la cavalleria. I cappellani militari, oltre ad accreditare i santi protettori, si sforzavano di proporre il culto di santi soldati e santi

patrioti: san Sebastiano, san Camillo de Lellis, sant'Eustachio, ma anche san Pio V, il papa di Lepanto e santo della vittoria che dal cielo avrebbe benedetto la crociata contro i nuovi barbari[104]. Tuttavia sembra che i soldati non sempre seguissero i suggerimenti dei cappellani, preferendo i santi dei luoghi d'origine; nell'Archivio dell'Ordinariato Militare d'Italia è documentata una breve processione organizzata, all'insaputa del cappellano, da una cinquantina di soldati eugubini: "Dalle 16 alle 17, una cinquantina di soldati circa, tutti eugubini, sono usciti fuori in processione, hanno fatto la processione dei ceri, costruiti in legno in segreto, dai soldati stessi, sul medesimo sistema dei veri ceri che si sogliono portare tutti gli anni in processione a Gubbio per la festa di Sant'Ubaldo"[105] (figg. 43, 44).

Fig. 42. *Santuario di Santa Rita, interno, Cascia*

Fig. 43. *Basilica di Sant'Ubaldo, facciata, Gubbio*

La grande guerra è stata, anche per i santuari, un crinale importante e la loro storia nel ventennio successivo è tutta incentrata nel rapporto tra il permanere di devozioni locali e il dilatarsi dell'ideologia nazionalista; essi divennero un punto d'incontro importante tra coloro che continuavano a essere fedeli alla Chiesa e nello stesso tempo ambivano a inquadrarsi entro lo Stato fascista. Molti santuari, compreso San Francesco in Assisi, già amministrati civilmente, passarono alla gestione ecclesiastica divenendo elementi comuni del paesaggio civile quanto di quello religioso e strumenti indispensabili della riuscita strategia di riduzione della religione a "civiltà", portata avanti dal regime. Anzi, in un'epoca di esasperati nazionalismi, molti santuari diventano simboli di identità: così Loreto diventa il "santuario italiano", in implicita competizione con santuari stranieri come Lourdes e Fatima[106].

Negli anni tra le due guerre l'evento che domina la storia religiosa e che ha impor-

tanti ripercussioni nelle dinamiche santuariali è Fatima (Portogallo 1917); la mariofania portoghese diventa riferimento obbligato di numerose manifestazioni del sacro e si inserisce, fino agli anni quaranta, nel solco delle tradizionali apparizioni attestatarie inaugurato a La Salette. Solo a posteriori Fatima venne considerato un caso diverso; le apparizioni del 1917, conformi allo schema classico delle mariofanie, con un messaggio pubblico ed un segreto affidato ai veggenti, si arricchiscono di ulteriori rivelazioni e "dopo venticinque anni, teologi e fedeli scoprono non solo che non è stato detto tutto sulle apparizioni, ma altresì che esse in qualche modo sono incomplete"[107]. Le apparizioni di Fatima accadono in un paese in preda a una profonda crisi[108]; per larga parte del popolo Fatima ebbe il significato di rinvigorire i propri valori e le proprie tradizioni religiose, nonché di alimentare la speranza in tempi migliori con l'annuncio della fine della guerra; tuttavia non mancò assai presto una politicizzazione dell'evento[109], che comunque non impedì al culto di Nostra Signora di oltrepassare i confini geografici e storici del Portogallo e di estendersi con notevole rapidità in tutta l'Europa. Ne sono testimonianza, anche in Umbria, tre santuari, Madonna di Fatima in Città della Pieve (figg. 45, 46), Nostra Signora di Fatima in San Girolamo (Gubbio) e Santa Maria di Fatima (San Giustino, loc. Renzetti), la cui nascita è da ricollegare alle celebrazioni per il venticinquesimo anniversario delle apparizioni, nel 1942, allorché vengono anche divulgati nuovi temi, complementari alle mariofanie del 1917[110].

Fig. 44. *Basilica di Sant'Ubaldo, altare maggiore, Gubbio*

Per avere un'idea di come il culto si radicasse all'interno delle comunità, si può ripercorrere la storia della fondazione del santuario di Città della Pieve. In occasione del venticinquesimo delle apparizioni, che coincideva anche con il cinquantesimo di sacerdozio del vescovo Giuseppe Angelucci, per iniziativa di don Luigi Perricciοli, sacerdote della città, venne ordinata una statua in legno, modellata sulle forme della Madonna di Fatima, da collocare nell'oratorio di San Bartolomeo. Purtroppo gli eventi bellici incalzavano, l'interruzione del traffico ferroviario aveva bloccato la statua alla stazione di Firenze e i promotori dell'iniziativa decisero di rinviare le solenni manifestazioni, previste per il settembre 1943, a dopo la guerra. Tuttavia, con grande sorpresa, "il primo sabato del mese di ottobre", si narra in un libretto devoto[111], verso le 10 del mattino, una donna, emozionata, diffonde nella città la notizia: "È arrivata la Madonna!". Nonostante la guerra, i bombardamenti, le spedizioni sospese, la stazione ferroviaria di Chiusi distante più di otto chilometri, la statua, opera di artigiani della Val Gardena, era giunta in città. Collocata nell'oratorio, "Piccolo Rifugio Maria Immacolata", divenne il luogo di ricovero per "centinaia di persone" durante il passaggio del fronte[112]. Alla Madonna di Fatima la devozione popolare attribuisce la salvezza della città dalla "temuta rovina" e, finita la guerra, inizia "il pellegrinaggio della gratitudine". Dal piccolo oratorio, incapace di accogliere tanti pellegrini, la statua è trasportata nella vicina chiesa di San Francesco e dopo due anni di lavori, "mentre si moltiplicano le grazie e le misericordie di Maria", il 13 ottobre 1946, viene solennemente inaugurato il nuovo santuario. Il "Piccolo Rifugio Maria Immacolata" diventa il "Villaggio della Madonna di Fatima", per l'accoglienza degli orfani e dei bambini abbandonati; nel giro di pochi anni, nell'area che circonda il santuario, sorgono botteghe artigiane, coltivazioni agricole, applicazioni industriali, attività utili per impartire "una educazione sociale [...] che abbia a base un cristianesimo consapevole ed integrale. Pietà soda e amore al lavoro; onestà assoluta nei rapporti con superiori e compagni, tenera devozione verso la Madonna; esercizio della carità dell'anima e del corpo verso i fratelli più bisognosi"[113]. I temi di Fatima sono riletti in una prospettiva politica di ricostruzione, con l'esaltazione dei valori di solidarietà e di giustizia, con progetti umanitari che vogliono diffondere l'ottimismo; con la fine della guerra, la pace, a lungo attesa, diventa un dono divino, gli uomini devono saperlo preservare ma solo con la preghiera e la conversione potranno ottenere la vera pace. Tuttavia, avvicinandosi lo scontro politico delle elezioni del 1948, si assiste, anche in Italia, a un recupero politico

Fig. 45.
Santuario della Madonna di Fatima, primo santuario eretto in Italia con questo titolo, Città della Pieve

Fig. 46.
Santuario della Madonna di Fatima, la Madonna venerata, Città della Pieve

che fa di Fatima un'apparizione anticomunista e antisovietica; una lettura conseguenza della pubblicazione, nel 1942, delle due prime parti del segreto rivelato nell'apparizione del 13 luglio 1917, che riferiva la visione dell'inferno e la questione della consacrazione della Russia al Cuore Immacolato di Maria. Temi che diventano un pretesto per i "fatimisti" di destra per piegare il messaggio a una lettura politica della apparizioni e quindi di politicizzare la presenza di santuari dedicati alla Madonna di Fatima.

Dopo la guerra la storia dei santuari è strettamente collegata ai profondi mutamenti prodotti dal conflitto e alle inquietudini di una umanità posta davanti a delle realtà che neppure immaginava fossero possibili: i campi di sterminio nazisti e la *Shoah*, le devastazioni della bomba atomica. La pace riporta speranza ma non cancella l'angoscia di fronte all'eventualità di un'apocalisse in grado di distruggere l'intero pianeta; vecchi e nuovi culti diventano sempre più strumenti per la lettura di un presente problematico che lascia presagire un avvenire incerto. Il mondo è diviso in due blocchi e una vasta parte dell'umanità è sottratta all'annuncio del Vangelo e sottoposta a nuove persecuzioni per motivi religiosi; ma oltre alle fratture generate dal conflitto, la cattolicità conosce dei problemi che hanno profonde ripercussioni in seno al popolo di Dio: scristianizzazione delle masse popolari, deviazione del sentimento religioso. A ciò si aggiunge la difficoltà di far comprendere e accettare ai cristiani l'insegnamento della Chiesa in materia di cate-

chesi e di morale. Come negli altri campi della cultura e della tradizione popolare, anche per la devozione il ventesimo secolo ha segnato una frattura irreversibile; processioni, pellegrinaggi, feste patronali, immagini venerate e tante altre devozioni, comprese quelle a Maria e ai santi, sono state improvvisamente marchiate come superstizioni o addirittura residui pagani.

Del resto, anche la Chiesa del Vaticano II non aveva mostrato grande entusiasmo verso la religiosità popolare e la mariologia e il Concilio nell'enciclica *Lumen gentium* aveva ammonito i fedeli che "la vera devozione non consiste né in uno sterile e passeggero sentimentalismo, né in una certa qual vana credulità". Nella Chiesa italiana degli anni settanta e ottanta l'impegno maggiore dei quadri ecclesiastici è quello di favorire la recezione del Concilio e i santuari restano un poco in ombra nella vita pastorale. Alcuni studiosi sono persino giunti a scrivere che nella realtà della Chiesa postconciliare si incontrano due realtà e due concetti del cattolicesimo contemporaneo: il popolo di Dio del Vaticano II e il popolo della religione popolare; una contrapposizione, cioè, tra una religione elitaria dei cattolici conciliari e una religione di popolo. Un'antitesi artificiosa poiché se è vero che negli anni successivi al Concilio si assiste allo sviluppo della religione dei militanti, con la crescita di movimenti e organizzazioni, è anche vero che non è dato registrare la crisi della religione popolare dei pellegrinaggi e dei devoti. Sebbene i santuari non abbiano una funzione centrale nella pastorale conciliare della Chiesa di Paolo VI, egli prospetta un ruolo integrativo, tale da delineare l'universo dei santuari come un fecondo terreno di contatto tra la Chiesa e i fedeli che non sempre riescono a identificarsi nelle istituzioni parrocchiali o diocesane. Insomma l'Italia postconciliare non ha rinunciato ad essere il paese dei tanti santuari e il tessuto sacro che attraversa la Penisola spesso è stato vivificato con la riproposta di antichi santuari o la creazione di nuovi, legati alla proclamazione di nuovi beati. Esemplare in Umbria il caso del santuario dedicato a Pietro Bonilli. La chiesa si trova nel paese di Cannaiola, al centro della valle spoletina e accoglie, dal 1998, il corpo del beato Pietro Bonilli (1842-1935) un sacerdote assai attivo nel promuovere varie iniziative spirituali e nella diffusione della devozione alla Sacra Famiglia[114] (fig. 47).

Molto diverso è invece il discorso di Assisi che, forse, è stato l'unico santuario che abbia acquistato, dopo il Vaticano II, una nuova dimensione nazionale e internazionale. Certamente hanno contribuito al rilancio della città umbra, oltre all'imponente realtà del francescanesimo italiano, profondamente rinnovato dal Concilio, le innumerevoli edizioni di testi, in tutte le lingue, su san Francesco nonché una continua produzione cinematografica e televisiva, basti ricordare i film della Cavani e di Zeffirelli. La funzione propulsiva del Concilio nella costruzione dell'immagine di Assisi come "città santuario" si è anche innestata su una robusta tradizione che lungo tutto il Novecento ha molto insistito sul ruolo della cittadina umbra come santuario francescano della pace, ma un ruolo decisivo nella rinascita di Assisi l'ha avuto la scelta di Giovanni Paolo II di farne il luogo dell'incontro interreligioso del 1986. L'affermazione nel mondo cattolico dello "spirito di Assisi" ha significato l'insediamento nella città di organizzazioni religiose legate a nuove e antiche esperienze religiose e, di conseguenza, l'affluenza quotidiana di pellegrini nella città umbra. "Nella simbolica delle iniziative papali – ha affermato Andrea Riccardi – Assisi è divenuta un'altra Roma, dove il papa è di casa, ma dove non pesa l'immagine istituzionale della sede papale, centro del governo della Chiesa cattolica. Mentre 'venire a Roma' assume un carattere più marcato, 'venire ad Assisi', nella simbologia attuale, ha il tono d'un incontro a metà strada"[115].

Naturalmente non tutti i santuari hanno avuto la capacità di sviluppare un simile linguaggio e, di conseguenza, hanno conosciuto la rinascita e lo sviluppo; sono tuttavia rimasti i luoghi della religione popolare che non è solo quella delle classi subalterne ma la religione di fedeli semplici e meno semplici, appartenenti ai più differenti strati sociali.

Fig. 47.
Santuario del beato Pietro Bonilli, interno, Cannaiola

Con il pontificato di Giovanni Paolo II l'universo simbolico dei santuari ha conosciuto un forte rilancio; le devozioni "popolari" sono tornate massicciamente in onore. Non si tratta solo di nostalgici, perché anche i giovani sembrano voler ricostruire l'anello mancante di una tradizione bruscamente spezzata e riscoprono il senso del sacro anche nell'eco di preghiere e canti giunti fino a noi lungo i millenni. Ormai anche la critica razionalista ha definitivamente accettato che il desiderio di stabilire un contatto col divino non è al di sotto della "ragione" ma semmai al di sopra e l'uomo ha bisogno di segni concreti che lo convincano che questo contatto non è sogno o fantasia. Il santuario è diventato il luogo privilegiato di questo incontro. La gente accorre ai santuari per pregare, per cercare la conversione, per chiedere guarigioni fisiche o vantaggi materiali oppure per fare del "turismo religioso"; frequentemente ciò che spinge i pellegrini verso i luoghi sacri sono motivazioni utilitaristiche, ma alla base c'è sempre comunque l'ansia di stabilire un contatto con il divino, con l'assoluto.

Note

[1] Cit. in Menestò, 1998, p. 15. Sull'ambizioso obiettivo dell'erudito folignate si veda ora il bel saggio di Michetti, 2000, pp. 73-158.
[2] Analoghe considerazioni ha fatto Giacalone, 1983-84, p. 44.
[3] Cfr. in particolare, per la Regione Umbria, i santuari in Provincia di Perugia al sito *www.santuari.it/Italia*, in maggioranza dedicati al culto mariano; oppure, sempre relativamente ai santuari mariani, il sito *www.chiesacattolica.it/santuari/indiceregionitalia/.htm*.
[4] Baronti, 1998. Sui santuari dell'area del Trasimeno cfr. anche Giacchè, 1994.
[5] Guaitini, Seppilli, 1983 e Giacalone, 1983-84; inoltre Id., 1996.
[6] In particolare Leonardi, 1986; Menestò, 1986; Id., 1998, in particolare la nota bibliografica alle pp. 93-103; Menestò, Rusconi, 1989; Sensi, 1991.
[7] Cracco, 2002[b], pp. 55-56; per alcune prime riflessioni concernenti la realtà umbra: Tosti, 2002.
[8] Grohmann, 1978, p. 58.
[9] Chiacchella, 2001, p. 26.
[10] Bartoli Langeli, 1978, p. 418.
[11] *Ivi*, p. 423.
[12] Il caso di Todi è in questo senso esemplare. Durante l'episcopato di Angelo Cesi (1566-1606) ci fu infatti il tentativo di Perugia di incorporare il territorio della diocesi tuderte: "Non so se sapete – riferisce il magistrato di Todi ai membri del Consiglio generale – che in corte di Roma si tratta di fare il vescovo di Perugia arcivescovo di questa provincia, talmente che tutte le città et terre che sono al presente sotto la iurisditione temporale del governatore di Perugia et Umbria siano ancora sotto la iurisditione spirituale dell'arcivescovo di Perugia". Il testo è stato trascritto in Appendice (VI, p. 26) alla tesi di laurea di Carbonari, 1967-68. Un tentativo fallito per la strenua opposizione della comunità che intorno al suo vescovo, qualche anno dopo, certamente nel clima favorevole del ritorno alla santità ufficiale, fece celebrare i fasti della diocesi chiamando Gian Battista Possevino, autore di un fortunato manuale per curati, che dette alle stampe un volume, *Vite de' Santi et Beati di Todi* (1597) nella seconda parte del quale ricorda, con enfasi, la traslazione dei corpi di alcuni martiri tudertini nella nuova cripta della chiesa di San Fortunato.
[13] Grohmann, 1978, p. 55.
[14] Cajani, 1993.
[15] Grohmann, 1978, p. 73.
[16] *Ivi*, pp. 74-75.
[17] Ancora nella cartografia del Cinque e Seicento il nursino è accompagnato dall'immagine magica della sibilla, *ivi*, p. 73.
[18] Per santuario "politico" Mario Sensi intende uno "spazio" sacro, meta di pellegrinaggi istituzionalizzati, luogo in cui la cosiddetta "coscienza cittadina" celebra i suoi riti. SENSI, 1989, p. 210, nota 13.
[19] Lanternari, 1984, p. VII.
[20] Grohmann, 1978, p. 82 e anche Id., 1980.
[21] *Ivi*, tabella alle pp. 23-24.
[22] Codogno, 1608.
[23] Casagrande, 1998, p. 353.
[24] Tale sembra, per esempio, la sorte toccata all'antico monastero benedettino di San Vittorino, un tempo venerato luogo di culto del martire.
[25] Sperandio, 1986, p. 170.
[26] Julia, 2000.
[27] Solo due esempi, testimoni della realtà di aree diverse e distanti dell'Umbria ma a quanto pare unite da medesime credenze e tradizioni antiche. A Trevi, presso il santuario di Santa Maria di Pietrarossa, è attestato un pellegrinaggio penitenziale collegato alle acque di un pozzo artesiano, pozzo di San Giovanni, presso il quale, in pieno Rinascimento, le donne di Trevi praticavano un bagno rituale. Con l'avvento della Controriforma si assiste a una "cristianizzazione" del rito sostenuto dalla costruzione di un nuovo santuario mariano e dall'esposizione, in fondo alla chiesa, della Tabella delle Indulgenze dalle quali era scomparsa la visita finale all'acqua del pozzo. Sul ciclo di vita del santuario cfr. Sensi, 2000[b], pp. 215-239. A Città di Castello, dopo la visita apostolica di monsignor Della Rovere, i confratelli della Compagnia di Sant'Antonio, furono costretti ad aggiungere alle loro Costituzioni un capitolo che recitava: "Non vogliamo che si facciano più li panetti, che li contadini li danno poi alle loro pecore, bovi e altri animali, credendo che siano benedetti, sperandio di guarirli nell'infermità: e dal volgo anco si pigliano a tale effetto con super-

stizione e peccato, sotto pena di escomunicazione", citato nella tesi di laurea di Amantini, 1980-81.
[28] Comez, Orsini, 1997.
[29] Boscherini, 2000, p. 15.
[30] Chiacchella, 1984, p. 56.
[31] Interessanti spunti per questa lettura sono offerti da Prosperi, 1984 pp. 620-622.
[32] Sul fenomeno, che ha suscitato in tempi diversi l'interesse degli storici con capacità di interpretazione difforme, è da segnalare la puntuale indagine di Cattaneo, 1995.
[33] Cfr. *Relazione Gubbio*, 1796 e *Relazione Todi*, 1796. Sul fenomeno, relativamente a Perugia, esiste una ricca documentazione conservata nell'Archivio arcivescovile, *Diversae 1792 ad 1799*, parzialmente utilizzata da Minciotti Tsoukas, 1995.
[34] La cronaca conservata nella Biblioteca Augusta, *ms. 3243*, relativamente al periodo 1796-1815, è stata pubblicata a cura di Collesi, 1908.
[35] *Cronaca Marini*, 1796, c. 16, 16 luglio 1796.
[36] De Felice, 1965.
[37] Caffiero, 1987.
[38] Cattaneo, 1995.
[39] Cracco, 2002[b], pp. 30-39.
[40] Minciotti Tsoukas, 1988.
[41] Illuminanti, in questo contesto, le riflessioni di Camaiani, 1997.
[42] *Ivi*, pp. 438-439.
[43] *Ibid.*
[44] "La cosa, alla fine, – scrive Piergiorgio Camaiani – non dispiaceva troppo nemmeno ai maschi della borghesia liberale, razionalista, poiché la fede cristiana era garanzia di sottomissione, di spirito di sacrificio, di moralità. Non dispiaceva ai mariti liberali che la moglie e le figlie rimanessero credenti, aumentava così la probabilità che la moglie fosse fedele e le figlie illibate", *ivi*, p. 440.
[45] Fattorini, 1997, p. 217; inoltre Id., 1999.
[46] Id., 1997, p. 213.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] *Ivi*, p. 220.
[50] Cracco, 2002[b], p. 39. Significativo dell'attenzione di Gregorio XVI alla realtà santuariale della periferia dello Stato appare l'opuscolo in rime di Cappello, 1841.
[51] Stella, 1995, p. 129.
[52] Cracco, 2002[b], pp. 41-42.
[53] Stella, 1995, p. 133. La complessità della questione delle apparizioni della Vergine Maria è affrontata in modo puntuale nel volume di Bouflet, Boutry, 1999, in particolare per La Salette e Lourdes le pp. 145-179.
[54] Caruso, 1996.
[55] Romaniello, 1997. Un repertorio delle immagini mariane più significative presenti nelle chiese e nei santuari della diocesi di Perugia-Città della Pieve dal XIII al XX secolo in Santantoni Menichelli, 1999.
[56] Cracco, 2002[b], pp. 40-47.
[57] Brice, 2000. Inoltre Verucci, 1997 che mostra le contrapposizioni ma anche le intersezioni con le pratiche e i simboli della Chiesa. Un esempio in Umbria di tale contrapposizione nell'opuscolo *Pellegrinaggio*, 1873. Foglio di protesta dei perugini, datato 7 aprile 1873, contro un pellegrinaggio internazionale ad Assisi che si temeva pretesto per una dimostrazione in favore del potere temporale.
[58] Lupi, 1998, p. 206.
[59] Nella diocesi di Perugia i santuari ricordati in una notificazione del 1854 dal vescovo Pecci erano: la Madonna dei Miracoli a Castel Rigone, l'Oliveto a Passignano, la Madonna delle Grazie a Castel delle Forme, la Madonna dei Bagni a Deruta, Santa Chiara del Soccorso a Mantignana, la Madonna della Misericordia a Ponte della Pietra, *ivi*, p. 208.
[60] *Madonna del Ponte della Pietra*, 1854.
[61] *Ivi*, p. 54.
[62] *Ibid.*
[63] *Ivi*, p. 55. Seguono quindi ben quindici paragrafi nei quali vengono dettagliatamente illustrate le modalità da osservare circa la conservazione ed erogazione delle offerte, l'erezione della chiesa, la custodia della sacra immagine. Di particolare interesse risultano le disposizioni emanate nel paragrafo X: "Viene proibita ogni specie di giuoco, di ricreamento e di strepito nei dintorni al luogo della sacra Immagine. Il vino ed altri oggetti commestibili non potranno esservi venduti che a notabile distanza dal luogo stesso almeno d'un quarto di miglio circa, e previa l'intesa del locale Parroco od altro Sacerdote ivi assistente, oltre il necessario permesso della Politica Autorità. È vietato altresì lo smercio di oggetti di devozione senza espressa Nostra licenza, come pure rimane generalmente vietato qualunque traffico, e mercato di qualsiasi merce e sotto qualsivoglia denominazione"; nel paragrafo XII: "Resta fermo il divieto [...] di andare processionalmente alla sacra immagine senza speciale permesso. Sarà cura de' RR. Parrochi d'insinuare

ai loro popolani che per domandarlo aspettino possibilmente che sia edificata la Chiesa, potendo intanto soddisfare la loro devozione con accedervi privatamente e in forma non solenne sempre però col dovuto ordine ed edificazione"; il paragrafo XIV: "Conformemente alle leggi della Chiesa [...] vogliamo che delle grazie almeno le più rilevanti di guarigione od altro che credonsi ottenute col ricorrere a quella sacra Immagine e che potessero meritare speciale attenzione, ci venga trasmessa accurata relazione in iscritto dai rispettivi Parrochi con tutte le relative indicazioni [...] delle quali relazioni verrà fatto accurato esame [...] con le forme sapientemente per tali casi dalla Chiesa prescritte". Pecci, 1851. L'immagine fu affidata alla custodia dei parroci del circondario e poco dopo intorno a essa fu costruita una chiesa che nel 1857 divenne parrocchia, Lupi, 1998, p. 248.

[64] *Ragguaglio delle feste*, 1855; Bonacci Brunamonti, 1855; Rossi Scotti, 1855.

[65] Del resto, lo stesso Pecci, nel febbraio 1849, sollecitato da Pio IX a esprimere un parere sull'opportunità della definizione dell'Immacolata Concezione, rispose solo nove mesi più tardi, il 1° novembre, e, dopo avere descritto al pontefice la gioia dei perugini nell'accettare il nuovo dogma, avanzò riserve sul passo che condannava come eretica la tesi opposta. Cfr. Martina, 1986, p. 59.

[66] Anche il luogo dell'apparizione rientra perfettamente nei nuovi schemi della religiosità ottocentesca che appare piuttosto indirizzata verso gli strati umili della popolazione; il villaggio di San Luca, meno di duecento anime, conservava gente "dell'antica stampa, semplici contadini, maniere cordiali, animo aperto, studio della fatica, lontananza e aborrimento dal lusso e dalla libertà dei tempi moderni". Ma tutta la pianura tra Castel Ritaldi e Montefalco conservava "nella sua integrità il prezioso tesoro della religione, onde certe idee e principî contrari alle verità della fede e dal diritto vivere cristiano non han potuto ancor prender piede", Luca di San Giuseppe, 1887, p. 18.

[67] Arnaldi, 1865, un testo pubblicato anche in appendice al pregevole saggio di Guarnieri 1987, pp. 458-462. Agiografico, chiuso all'interno di un'ottica trionfalistica e di conseguenza privo di rilievo scientifico, è il volume di Baldini, 1994.

[68] Arnaldi, 1865.

[69] *Ibid.*

[70] Stella, 1986, p. 342. Sull'annuncio dell'Apocalisse e la rinascita del profetismo, nell'Ottocento, Multon, 2000.

[71] Bartoccini, 1973; Id., 1993; inoltre il recente volume di Furiozzi, 2002.

[72] Lupi, 1998, p. 293.

[73] *Ivi*, p. 294.

[74] Nelle proteste collettive dell'episcopato umbro, si mettevano in evidenza i problemi reali che l'applicazione della legislazione civile comportava relativamente alle questioni finanziarie, del matrimonio civile, dei benefici vacanti, ma soprattutto si sottolineavano le contraddizioni tra la proclamata libertà della Chiesa e la realtà giurisdizionalista, di controllo e supremazia dello Stato, con un uso strumentale degli *exequatur*, con il controllo del clero e la sobillazione dei preti ribelli al vescovo, con la chiusura di chiese per motivi di ordine pubblico. Sul problema in generale: *Chiesa*, 1973; più recente il saggio di Monticone, 1992, nonché l'agile sintesi di Verucci, 1999; sulla particolare situazione dell'Umbria, Lupi, 1998.

[75] Citato in Guarnieri, 1987, pp. 381-382.

[76] *Ivi*, p. 382.

[77] Scaraffia, 1998.

[78] Guarnieri, 1987, p. 382.

[79] Stella, 1986, p. 358.

[80] Un nome probabilmente suggerito dal fatto che un devoto aveva infisso una stella votiva, quasi all'altezza del capo della Vergine.

[81] Nicasi, 1912, p. 3.

[82] *Ibid.*

[83] L'ulivo, pianta sacra al Signore, era affidata alla sua protezione, mentre alla Madonna veniva affidato il faggio poiché una leggenda popolare dell'Alta Valle del Tevere riteneva la pianta immune dal fulmine perché da lei "benedetto", san Marco curava il ciliegio, san Francesco il leccio, san Barnaba la vite, san Martino il vino. Tra gli animali san Donino proteggeva il cane, san Pietro le api; si implorava san Cristoforo prima di affrontare un viaggio, sant'Andrea proteggeva dall'apoplessia, santa Ventura dall'ernia, san Biagio dal mal di gola, santa Lucia preservava la vista, sant'Apollonia i denti, santa Maria Maddalena i capelli; san Giuseppe forniva alle donne "la beltà del seno", san Lorenzo aumentava "l'opulenza dell'anca" e sant'Ercolano raddrizzava "le gambe torte", santa Caterina provvedeva "un adatto marito alle nubili", san Donato rendeva feconde le donne sterili, sant'Anna era in grado di attenuare le doglie delle partorienti, *ivi*, pp. 6-10.

[84] *Ivi*, p. 15.

[85] *Ivi*, pp. 4-5.

[86] *Ivi*, p. 5.

[87] Le vicende della nascita del santuario sono narrate nel volume di Ciferri, 1993. Nel luglio 1944 l'edificio del santuario fu lesionato all'esterno e all'interno dagli eventi bellici. Nel 1998 papa Giovanni Paolo II ha riconosciuto al santuario il titolo di Basilica Minore. Sulla Pieve di Canoscio, Sperandio, 2001, p. 61.

[88] *Ivi*, p. 227.
[89] *Della edificazione*, 1870, p. 27; inoltre *Feste solenni*, 1888.
[90] Sulle condizioni delle campagne umbre fondamentali restano i lavori di Luigi Bellini, di recente raccolti nel volume Bellini, 1987. Si veda inoltre Desplanques, 1975. Utili indicazioni si possono trarre anche dal lavoro di Grohmann, 1979, in particolare le pp. 109-111 dove si mettono a confronto i dati forniti dall'Inchiesta Jacini, circa la struttura della proprietà fondiaria, con quelli forniti dall'Inchiesta INEA del 1947. Ma per una valutazione complessiva della realtà rurale non si dovrà trascurare il saggio di Bettoni, 1989.
[91] Sugli scioperi e la protesta contadina oltre al citato saggio di Grohmann, 1979; Bogliari, 1979; Pellegrini, 1978; Id., 1979; Radi, 1962; Pierucci, 1978.
[92] Sulla connessione fra il riformismo religioso e quello sociale, particolarmente evidente in Umbria, Bedeschi, 1992. Le agitazioni contadine conobbero fasi alterne: una prima grande ondata si verificò nel 1902, a questa fece seguito, tra il 1903 e il 1905, un periodo di riflusso generale; il movimento si riaccese, con più vigore, nell'Alta Valle del Tevere, investita solo marginalmente dall'ondata rivendicativa del 1902. Nel 1906 gli scioperi interessarono i contadini del Comune di Città di Castello, mentre nel 1911 fu la volta di Gubbio dove vennero inviati 400 soldati e 60 carabinieri per controllare l'agitazione che aveva come guida un prete: don Luigi Rughi.
[93] Tosti, 1996.
[94] Weber, 1989.
[95] *Ibid.* Soprattutto il settore dell'istruzione dimostra lo sforzo dello Stato unitario: in un cinquantennio l'Umbria passò dall'80% di analfabeti superiori a cinque anni al 49% del 1911 con una diminuzione maggiore rispetto alle regioni meridionali ma nettamente inferiore rispetto all'Emilia e la Toscana, Mencarelli, 1993.
[96] Grifoni, 1914, p. 16.
[97] Tacchini, 1993, pp. 166-167.
[98] Sull'emigrazione umbra fondamentali sono i lavori di Tosi, 1983; Id., 1989, in particolare le pp. 11-29.
[99] *Ivi*, p. 14. Per questo l'autore sottolinea che per una adeguata valutazione del fenomeno migratorio umbro occorre far riferimento non tanto alla regione nel suo insieme, bensì alle diverse aree che la compongono, intese non solo come specificità economiche, demografiche ed economiche, ma anche di mentalità e di costume.
[100] Veneruso, 1997, p. 16.
[101] *Ivi*, pp. 15-17.
[102] Morozzo Della Rocca, 1997, p. 226; inoltre Id., 1980. Le nuove espressioni votive e devozionali, maturate nel corso della guerra, trovano una felice dimostrazione nel santuario della Stella; tra quelle ricordate nel periodico "L'Eco del Beato Gabriele", 27 marzo 1919, pp. 6-9, particolarmente commovente risulta una lettera, dalla incerta calligrafia, che un caporale invia direttamente alla Madonna. Sulla busta, conservata accanto alla lettera, si legge: "Alla SS.ma Vergine Immacolata della Stella, Foligno per Montefalco". La supplica, datata 1° maggio 1917, è la seguente: "A te vergine immacolata della Stella, partono i miei affetti da questi alti monti dell'Isonzo. Sappiamo che voi siete la consolazione degli afflitti. Noi aspettiamo la vostra grazia da cotesto sacro altare di carità. Desideriamo la salvezza dal nemico, e speriamo le vostre grazie. A presto rivederci. Conservate le mie povere parole".
Ringrazio l'amico Roberto Violi per avermi fornito il documento.
[103] *Ibid.* Il periodico cattolico "L'Ingino", stampato a Gubbio, nell'agosto del 1915, pubblicava una lettera del soldato Giuseppe Satiri a Vittorio Menichetti: "Fai molto bene a raccomandarti ai Santi perché ci aiutino [...] noi pure si va alla santa messa e ci riuniamo a dire tutti il santo rosario alla sera. Ti faccio sapere che c'è stato un soldato del mio reggimento che aveva una medaglia addosso e andava al combattimento e disse: 'fammela levare che se io campo non voglio dire che mi ha aiutato Iddio' e la gettò per terra; mentre levava quella medaglia gli arrivò una palla e cascò morto per terra. Dunque ci vuole di aver fede", citata in Barbi, 1999, p. 65.
[104] Morozzo Della Rocca, 1997, p. 226.
[105] *Ivi*, p. 227. La Corsa avvenne il 15 maggio 1917, a Pian di Salesi, sul Col di Lana, a pochi passi dalle linee nemiche, Barbi, 1999, pp. 73-77.
[106] Cracco, 2002[b], p. 51.
[107] Bouflet, Boutry, 1999, p. 237. Come è noto, si accese una disputa tra coloro che rifiutarono ogni apporto ulteriore ai temi rivelati nel 1917 e coloro che invece sostennero che tra le prime apparizioni e i successivi complementi esisteva unità; la disputa portò a una distinzione tra i soli fatti del 1917 (Fatima I) e le integrazioni apportate successivamente (Fatima II), *ivi*, p. 239.
[108] La rivoluzione del 1910 aveva insediato in Portogallo un governo repubblicano radicale violentemente anticlericale; due colpi di stato tendenti a restaurare la monarchia fallirono e l'economia non riusciva a sostenere lo sforzo bellico di un paese giunto alla guerra senza preparazione né mezzi reali sufficienti.
[109] Una grazia portata dalla Signora di Fatima fu considerata, per esempio, la vittoria della destra nelle elezioni municipali del 14 ottobre 1917, un'affermazione che portò successivamente alla breve dittatura di Sidonio Pais, che abolì subito la legislazione anticlericale.

[110] Bouflet, Boutry, 1999, pp. 258-259.
[111] *Notizie-Preghiere*, 1946.
[112] *Ivi*, p. 21.
[113] *Ivi*, p. 24. All'istruzione dei giovani provvedevano dei laici raccolti in una società denominata "Operai di Nostra Signora di Fatima".
[114] *Un uomo nuovo*, 1987.
[115] Riccardi, 2002.

Un mondo di immagini dipinte e scolpite

Corrado Fratini

"1400 - Vanno al Santo Giubileo di Roma molte Monache di tutti i monasteri di Spello con alcune Confraternite di questa terra. Vi va ancora la Compagnia dei Bianchi, la quale passa per Spello e lascia nella Chiesa del Convento di S. Andrea un Crocifisso, perché non si poteva andar più avanti per il gran peso, e fece miracoli in Spello. Questa compagnia fu in Roma da Papa dispersa e castigati i Capi come eretici"[1].

"È ancora in detta chiesa [Sant'Andrea] un crucifisso grande molto bello, di molta devozione, depinto in tavola, ai pie' del quale n'è dipinto san Francesco con l'habito da cappuccino e già era elevato in mezzo questa chiesa, sostenuto con catene di ferro et hora è collocato ne la cappella di santo Antonio abbate ove il venerdì a sera li padri con molta devotione vanno processionalmente a cantare le lodi di san Francesco. Dicono che duecento anni or sono, portandosi detto crocifisso da una confratria di Firenze a Loreto, in passando de qui, nel borgo di questa terra, il mulo che lo portava sopra di sé in cassetto si fermò e non volle andare più oltra, onde fu levata la cassa del mulo, il mulo seguitò il viaggio et il crocefisso fu concesso a questa chiesa. Di che non appare scrittura, ma se ha per tradizione dall'antichi et ora è tenuto in molta veneratione"[2].

È lo stesso episodio narrato da testi differenti, nell'ordine *Le cronache di Spello degli Olorini* e l'*Historia di Spello* di Fausto Gentile Donnola: confrontandoli si ravvisano alcune concordanze e molte contraddizioni. A chi credere? E che cosa credere?

C'è davvero molto da analizzare, da sviscerare partendo dal momento in cui la vicenda si verificò: l'anno 1400 per le *Cronache*, "duecento anni or sono" per l'*Historia*, scritta intorno al 1620 (calcolando rigorosamente avremmo il 1420)[3]. Ma soprattutto c'è il modo in cui gli scrittori del posto evocano il fatto, facendone percepire l'atmosfera, il clima, l'ambiente.

In entrambe, protagonisti sono un'immagine, quella del Cristo crocifisso. Attorno ad essa una processione di uomini devoti (la Compagnia dei Bianchi, una "confratria di Firenze") che si muove per raggiungere una meta (Roma-Loreto), una città, Spello, una chiesa, quella dei francescani di Sant'Andrea apostolo, e i segni del prodigio: "il mulo che lo portava sopra di sé in cassetto si fermò e non volle andare più oltra", "fece miracoli", "è tenuto in molta venerazione". E ancora, c'è la fisicità dell'oggetto: "un Crocifisso [...] [di] gran peso", "un crocifisso grande molto bello [...] depinto in tavola".

La questione più delicata riguarda proprio l'identificazione di quest'ultimo elemento: a quale opera si riferiscono gli autori? E si tratta di una valutazione di grande peso perché potrebbe coinvolgere un testo basilare della pittura umbra medievale.

Ma procediamo con ordine.

In Sant'Andrea apostolo, dietro l'altar maggiore è esposto un *Crocifisso* (fig. 1) di notevoli dimensioni, dipinto a tempera con un san Francesco inginocchiato ai piedi del martire, opera di altissima qualità che vanta addirittura un'attribuzione a Giotto di Bondone, formulata da un autorevole studioso[4].

Poiché l'oggetto descritto nella seconda versione è, senza ombra di dubbio, la croce conservata nella chiesa francescana di Spello; poiché nel medesimo testo si parla di confrati provenienti da Firenze – e Firenze è la patria di Giotto cui il dipinto era stato assegnato – sembrerebbe ovvio confermare la prestigiosa autografia del dipinto, asserendo

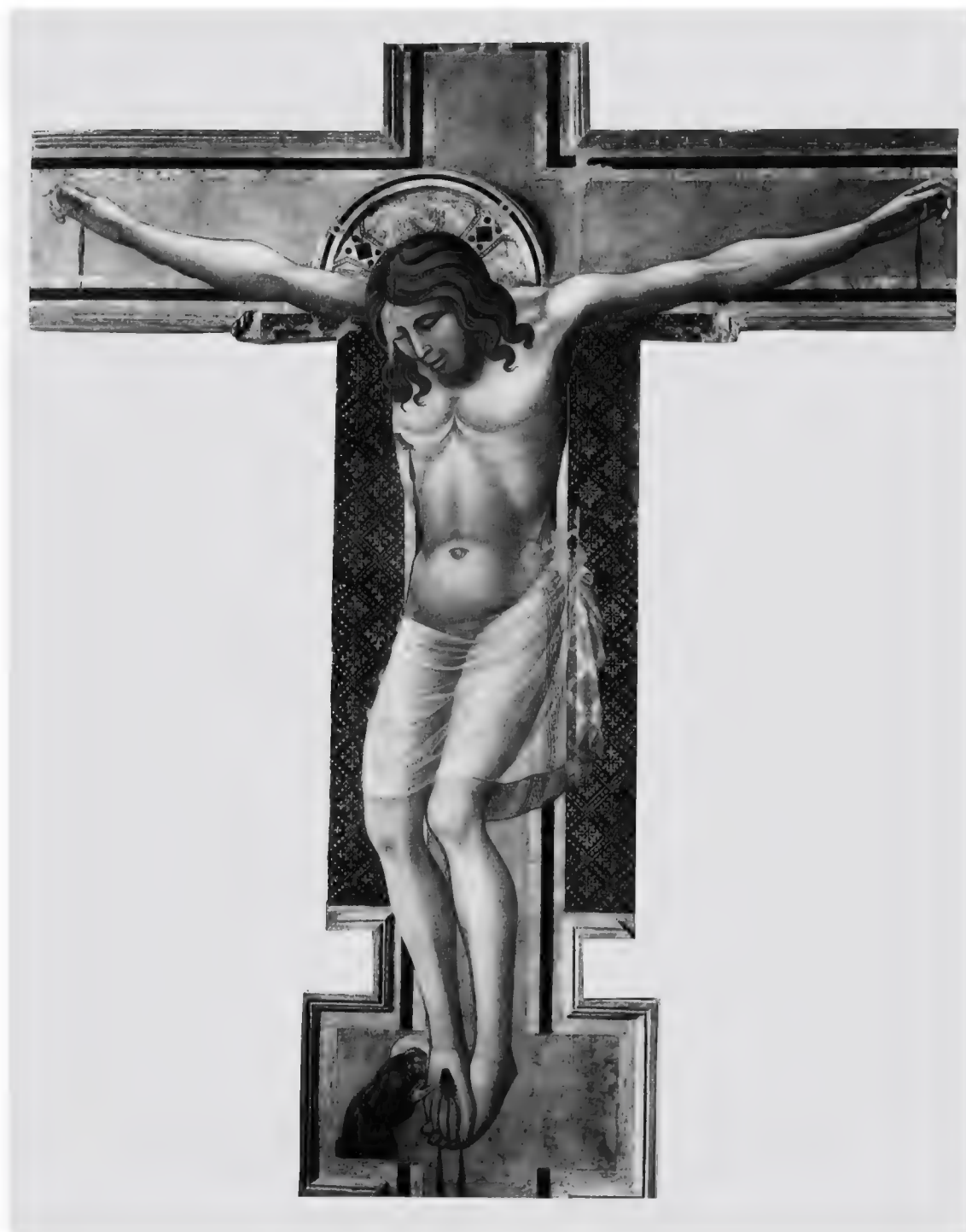
Fig. 1. *Chiesa di Sant'Andrea apostolo, Croce dipinta, pittore eugubino (fine XIII-inizi XIV sec.), Spello*

che la Croce di Sant'Andrea fu prelevata da un'ignota chiesa del capoluogo della Toscana e portata fino a Spello dove rimase nei secoli successivi, facendo miracoli.

Ci sono però alcuni indizi in contrasto con una simile ricostruzione che sembra poggiare su una base apparentemente solidissima.

In primo luogo, si deve tener conto di un dato tecnico importante, relativo alle gigantesche dimensioni (cm 302x238) e alla struttura dell'opera: il manufatto non solo non avrebbe potuto percorrere molti chilometri a dorso di un mulo senza subire danni irreparabili, ma neanche avrebbe mai potuto trovar posto su un mezzo di trasporto tanto modesto.

In secondo luogo, il passo che lo dice "già [...] elevato in mezzo questa chiesa, sostenuto con catene di ferro" fa pensare che la Croce facesse parte dell'arredo 'fisso' del monumento sin dalle sue prime fasi, come ha puntualmente confermato un'ispezione svolta sopra le volte a crociera della chiesa di Sant'Andrea a Spello e come del resto sap-

piamo da tante, tantissime testimonianze in proposito, le quali indicano, tra gli elementi essenziali del corredo iniziale delle chiese francescane (e mendicanti in genere), una Croce sagomata e dipinta di dimensioni ragguardevoli, sospesa in corrispondenza dell'altar maggiore.

Ma soprattutto va considerato il dato stilistico. Le accurate analisi, condotte da diversi specialisti in materia, hanno negato con fermezza l'autografia giottesca del capolavoro di Spello, risolvendo la questione in chiave esclusivamente umbra, esprimendosi in favore di una personalità di alto rango, attiva tra Assisi e Gubbio tra lo scadere del Duecento e il principio del secolo seguente[5]. Proposta quest'ultima che ha svigorito in maniera determinante l'ipotesi di una provenienza e di una paternità toscana della tempera[6].

È da supporre, pertanto, che Fausto Gentile Donnola si sia ingegnato di combinare una notizia raccolta da fonti orali: "se ha per tradizione degli antichi" con un oggetto 'reale', preoccupandosi di dare concretezza, fisicità ad un evento prodigioso, accaduto nella sua terra, senza badare troppo ai dati effettivi.

Quanto alla *vera* immagine miracolosa giunta nella cittadina umbra nell'anno 1400, a seguito del passaggio della Processione dei Bianchi diretta a Loreto (questi sembrano dati inoppugnabili), è da supporre che fosse un'altra, più piccola di quella ipotizzata, di cui si sono perse le tracce. Non escludo che potesse trattarsi di una scultura – vedremo più avanti quanto sono numerosi in Umbria i Crocifissi intagliati ritenuti miracolosi – come sembra suggerire il prezioso affresco (fig. 2), datato 1401 e firmato da Cola di Pietro da Camerino, visibile sulla parete destra di Santa Maria a Vallo di Nera che illustra, a mo' di 'pellicola fotografica', l'arrivo dei Bianchi in quella località e dove si vede svettare, sopra le teste degli incappucciati, un Crocifisso scolpito di moderate dimensioni.

Concludendo, possiamo additare l'episodio di Spello come un caso esemplare di investigazione su un'immagine di culto (o presunta tale), indagine nella quale vengono presi in considerazione molti elementi di valutazione (fra cui quello sempre avvincente relativo al grado di attendibilità delle fonti letterarie) al cui interno ha giocato un ruolo di primo piano lo studio formale e stilistico delle espressioni figurative.

Ed è su questo punto che vale la pena di interrogarsi prima di procedere oltre, nell'analisi di soltanto alcune delle innumerevoli immagini di culto che costituiscono lo sterminato patrimonio della religiosità e della devozione degli umbri.

Quale dovrebbe essere il ruolo dello studioso dei fenomeni formali e dell'iconografia nell'ambito di un'indagine che abbia lo scopo di far luce sui santuari e sui luoghi di culto?

Un quesito impegnativo e, al momento, oltremodo difficile da soddisfare ma si può avanzare la proposta di vedere, nella disciplina storico-artistica, quello strumento che, di volta in volta, permetta di perfezionare, assestare, confermare o smentire quanto gli 'specialisti' del settore vengono elaborando col procedere delle ricerche.

Va da sé, che lo spazio entro il quale si muove colui che è concentrato a valutare esteticamente gli 'oggetti' di devozione è ben più vasto dell'ambito all'interno del quale anelano agire gli storici 'puri', che dovrebbe esser rigorosamente delimitato (il condizionale è d'obbligo considerando il dibattito in corso per definire con certezza ciò che si intende per santuario), ma questo non rappresenta un elemento sfavorevole: il procedere allargato potrebbe tornare utile, infatti, per integrare i dati che vengono estratti dai documenti d'archivio e, sul campo, dai monumenti ancora *in funzione* o comunque palesemente riconoscibili.

Dal particolare all'insieme è dunque la proposta metodologica che qui si sottopone; un cammino che muova a ritroso partendo dai *segni* rintracciati attraverso molteplici canali conoscitivi per giungere alla ricostruzione o ad una miglior definizione dell'aspetto originale delle immagini, del loro ruolo e del contesto di appartenenza delle stesse, inteso nell'accezione più dilatata.

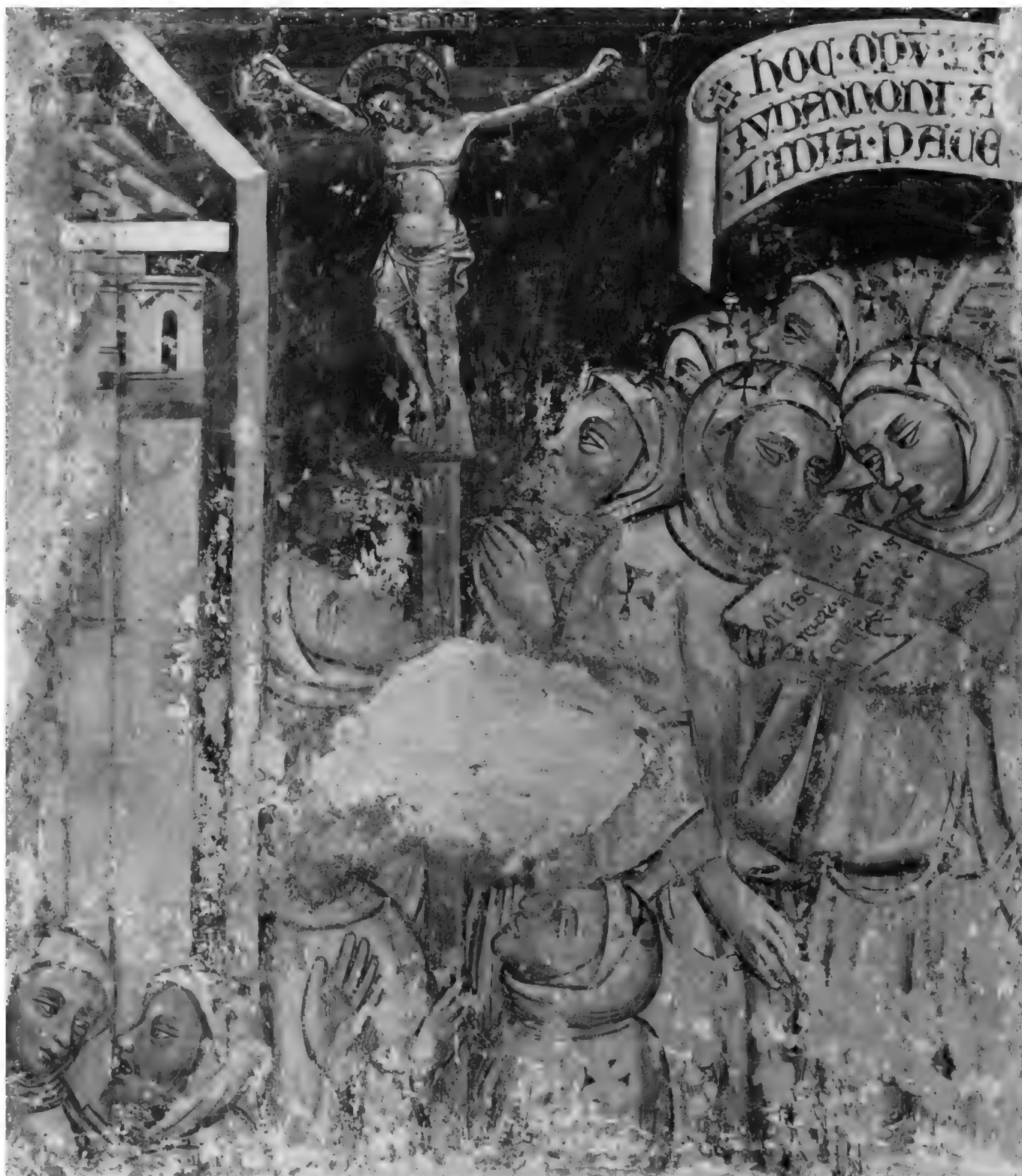



Fig. 2. *Chiesa di Santa Maria (già San Francesco), Processione dei Bianchi, particolare, Cola di Pietro da Camerino (d. 1401), Vallo di Nera*

Le situazioni che seguono illustrano soltanto realizzazioni plastiche e dipinti su tavola 'legati' o collegabili ai luoghi di culto e a una pratica devozionale, perché tali categorie oltre ad essere tra le più studiate e meglio documentate a livello di censimento fotografico contengono – insieme al filone ancor più nutrito costituito dai dipinti murali dei santuari extraurbani (figg. 4, 5, 31) di cui si fornisce qualche esempio in questo saggio (figg. 3, 6, 10, 32, 33) – un gran numero di oggetti nei confronti dei quali si sono concentrati in maggior misura le attenzioni, gli sforzi, le passioni, le energie da parte delle comunità dei fedeli nel corso dei secoli a testimoniare un *accanimento cultuale* quasi commovente. Fermo restando, che le tipologie dei manufatti destinati ai santuari e i materiali con cui

sono eseguite risultano così numerosi e differenziati da coprire ogni comparto della produzione artistica e artigianale.

Sebbene ormai si riconosca unanimemente, che la scultura lignea policroma ha rappresentato un segmento di fondamentale importanza nelle vicende della civiltà umbra medievale, gli studi sull'argomento sono ancora ben lontani dal fornirci la reale portata del fenomeno.

Occorre riconoscere però che negli ultimi decenni l'interesse in materia si è assai ravvivato e, dopo un lungo periodo di indagini numericamente esigue, condotte in maniera

Fig. 3. *Chiesa di Santa Maria della Reggia, Madonna col Bambino e santi (sec. XIV), Umbertide*

superficiale e con scarsa incisività, si è imboccata la strada giusta. Ciò ha dato luogo ad interventi impegnati e di notevole valore che hanno restituito alla scultura umbra il ruolo che le compete nell'ambito del panorama artistico italiano del Medioevo.

Grazie a tali contributi, siamo stati messi in condizioni di tracciare una mappa ragio-

nata della produzione plastica medievale di questa regione, riuscendo ad individuare, con buona approssimazione, le zone di provenienza dei manufatti (almeno in relazione alla fondamentale linea di frontiera costituita dal Tevere), e suddividere le sculture per raggruppamenti stilistici sufficientemente omogenei, di norma anonimi e battezzati con etichette convenzionali[7].

Ma molto resta ancora da fare in merito alla cronologia degli oggetti e soprattutto in rapporto alla loro funzione e fruizione. Prendiamo alcuni esempi che rivestono un particolare significato all'interno della materia trattata nel presente volume.

Nel Museo diocesano di Spoleto si conserva una scultura lignea policroma (fig. 7) che rappresenta una santa coronata in piedi[8]. Indossa un abito dalla scollatura molto stretta di color rosso carminio; impreziosito da cerchietti forse, originariamente, in lamina metallica (argento meccato) e da losanghe, dorate, messe a decorare gli orli; sotto l'abito si vede una tunica blu, ha le braccia sollevate e ben distanziate dal corpo ed è *appoggiata* su un fondale piatto, ornato come fosse rivestito di una stoffa rossa e azzurra arricchita da 'ricami', in nero, a stella e a losanga. Come consuetudine dell'area appenninica umbro-abruzzese-marchigiana è una scultura realizzata a risparmio – più che di una statua sarebbe giusto parlare di una tavola a rilievo – con limitato uso dell'intaglio, mentre assai estesa è la parte spettante alla policromia che si basa su colori vivi e brillanti. Le mani, ad esempio, sono state lavorate in 'economia', tanto che le dita sono attaccate tra loro. Anche i panneggi della veste tradiscono questa volontà semplificativa, le pieghe sono cinque solchi, quasi paralleli, che scendono sul davanti. Discorso analogo si può fare per il viso e i capelli, raccolti in un'elaborata acconciatura, con trecce strette attorno al capo e legate da nastrini colorati. I caratteri stilistici, la foggia degli abiti e l'acconciatura aiutano a collocare l'immagine della santa, identificabile in santa Cristina, entro la prima metà del XIV secolo.

Collocata su un basamento a forma di parallelepipedo, la figura si presenta oggi ai visitatori del Museo come un manichino che si staglia in un'atmosfera astratta. Proviamo a vedere quali fossero il suo aspetto e la sua collocazione originari e di quale culto era oggetto.

Nei mesi che seguirono il terremoto del 1979, durante un sopralluogo nella parrocchiale di Caso, intitolata all'Assunta, ebbi occasione d'imbattermi nella statua in questione. Allora la situazione era ben diversa, essa stava 'imprigionata' in una sorta di teca lignea senza alcuna decorazione, di semplicissima e recente fattura. La figura era visibile solo nella parte alta (fig. 8), dal busto in su, con la testa e le spalle coperte da un velo ricamato, che ne rendeva difficile la valutazione e su cui erano cuciti alcuni ex voto; indizi, questi ultimi, di un culto da parte della popolazione del posto, che stimolavano ad approfondire l'indagine ricorrendo alla letteratura locale.

Poche le notizie reperibili sull'opera, una scarna indicazione veniva fornita da Ansano Fabbi che la segnalava all'interno dell'omonima chiesa, ancora esistente fuori dal paese ed eretta lungo la strada che conduce a Gavelli: "in un armadio al centro [dell'abside] è racchiusa la statua lignea di S. Cristina" e fin qui nulla di nuovo, se non la conferma di una collocazione precedente a quella riscontrata nel 1979, che la diceva presente nella chiesa omonima.

Ma un'informazione preziosa era riportata dallo stesso autore poche righe sopra: "[nella chiesa di Santa Cristina] non vi sono [più i] resti di una tavola dipinta della B. V. col Bambino incorniciata dalle 15 formelle del rosario, né degli sportelli dipinti cogli episodi del martirio della santa a chiusura della nicchia centrale, descritti dalla *Visita Lascaris* [...] del 1712"[9].

Dunque al principio del XVIII secolo, nella chiesa intitolata alla santa con le pareti ricoperte da un gran numero di affreschi votivi, si potevano vedere due 'tabelle' dipinte con le vicende della martire di Bolsena. Con questi elementi a disposizione non è stato

Figg. 4, 5. *Santuario della Madonna della Stella, esterno e interno, Roccatamburo*

Fig. 6. *Santuario della Madonna della Stella, Madonna col Bambino e Santi, affresco (sec. XIV), Roccatamburo*

Fig. 7. *Museo diocesano, Santa Cristina, scultura lignea (sec. XIV), Spoleto*

difficile ricomporre l'aspetto originario della scultura e la sua sistemazione primitiva. La nicchia, cui allude il visitatore apostolico, doveva essere un tabernacolo ligneo entro cui la *Santa Cristina* era contenuta, come lascia intendere del resto il pannello che le fa da sfondo, mentre le tabelle istoriate non potevano che essere gli sportelli messi a chiusura del tabernacolo stesso.

Fig. 8. *Chiesa di Santa Maria Assunta, Santa Cristina (foto del 1979), già Caso*

In definitiva, l'aspetto iniziale della *Santa Cristina* era assai simile a quello riscontrabile nel ben noto tabernacolo di Pale (fig. 9) presso Foligno, il quale, prima del furto che lo ha barbaramente mutilato, si presentava come lo illustra questa riproduzione fotografica.

Così ricomposta, la santa valnerinese viene ad assumere un aspetto ben diverso, non un'immagine isolata e lontana, gesticolante nel vuoto, quale si presenta al momento, ma il perno di un *contesto cultuale* assai ben organizzato e articolato che prevedeva: un edificio di culto ad essa *riservato* (che potremmo definire un santuario), un contenitore ligneo – concepito per esaltarne la sacralità e sul quale si leggevano le storie della martire – sistemato in posizione preminente al centro dell'abside e, infine, un buon numero di affreschi votivi eseguiti nel corso di diversi decenni, i quali documentano l'intensità e la durata del culto ma che, al tempo, testimoniavano concretamente l'efficacia dell'azione della santa di fronte alle richieste dei fedeli.

Dall'episodio appena affrontato emergono alcune indicazioni interessanti sulle quali vale la pena di fermarsi a riflettere, per esprimere qualche osservazione di carattere generale.

In primo luogo, vorrei richiamare l'attenzione sui tabernacoli lignei realizzati per contenere le sculture, una tipologia di manufatti derivati dal fecondo filone figurativo costituito dalle tavole dipinte con l'immagine del santo al centro, a figura intera, circondato

Fig. 9. *Chiesa di Santa Maria, tabernacolo (sec. XIV), Pale*

da storie e miracoli; un modello che vanta precoci attestati all'interno della produzione artistica destinata agli edifici francescani: le ben note e ancora relativamente numerose tavole dipinte con l'icona del fondatore dell'ordine dei frati Minori[10].

Oggetti di questo tipo, un tempo frequentissimi, sono andati inesorabilmente scomparendo, principalmente a seguito delle mutate esigenze liturgiche e cultuali. Essi indubbiamente avevano la funzione di proteggere l'immagine sacra ma costituivano anche un *arricchimento* della stessa: grazie alle storie dipinte sugli sportelli, che illustravano i prodigi e le sofferenze del santo con vivaci sequenze narrative, assolvevano alla funzione di infondere spirito vitale e *umanità* alla figura bloccata all'interno. Sull'onda di queste

considerazioni, non può sfuggire il fatto che una così evidente, intima compenetrazione 'funzionale' di immagini dipinte e intagli policromi sottintende l'unità progettuale ed esecutiva dell'oggetto, il quale doveva necessariamente esser realizzato all'interno di una stessa bottega, dove fosse possibile seguire il lavoro dal primo all'ultimo stadio per rispettarne la complementarità. Una constatazione che rafforza l'ipotesi formulata di recente a favore dell'esistenza, in area appenninica, di botteghe polivalenti gestite da pittori-intagliatori – idea che ha trovato vivace resistenza da parte di coloro che vedevano tali sculture come il frutto di una doppia, distinta attività tecnica: quella dell'intagliatore e quella di colui che policromava i legni – botteghe che potevano essere a conduzione familiare, come indicano altre situazioni meglio documentate di parecchie località centroitaliane, e saldamente ancorate alle istituzioni, religiose e civili, che formavano il sistema di potere politico nella zona in questione (la diocesi di Spoleto), come quella cui è stata attribuita la *Santa Cristina* di Caso, convenzionalmente denominata dal Primo Maestro di Montefalco / Maestro di Monteleone[11].

C'è da valutare altresì un'altra possibile funzione del tabernacolo ligneo, il cui peso, statua compresa, era di norma assai contenuto. A ben guardare esso è concepito come un contenitore 'chiudibile', quasi fosse un baule da viaggio; un assetto che lascia intendere la forte predisposizione alla mobilità dell'oggetto, una mobilità intesa non nel senso limitato di una processione o di una qualsiasi altra cerimonia che contemplasse uno spostamento temporaneo e di breve raggio, ma proiettata su lunghi percorsi, il che apre nuovi inediti scenari interpretativi sull'uso di questi prodotti.

Considerando il fatto che la principale occupazione delle popolazioni delle valli appenniniche dell'Umbria, delle Marche e dell'Abruzzo (dove la tipologia di tabernacoli appena descritta si incontra con notevole frequenza, ad indicare, stanti le perdite formidabili del patrimonio artistico, impressionanti numeri produttivi) era costituita dalla pastorizia – attività che richiedeva continui trasferimenti e prolungati soggiorni in zone lontane dal borgo nativo degli addetti in cerca di pascoli, con conseguente allontanamento dai luoghi di culto monumentali e dalle immagini sacre dei protettori – si sarebbe portati a pensare che, per ovviare ad una siffatta situazione, si sia deciso di rendere trasportabili le immagini sacre, affinché potessero seguire i pastori nei loro itinerari, garantendo ai devoti una costante protezione.

Proposta, questa, che sottintende l'esistenza di spazi sacri 'provvisori', approntati nei luoghi dei pascoli invernali, non necessariamente costituiti da edifici in muratura ma da ricoveri di fortuna, realizzati con materiali leggeri. Una situazione che confermata darebbe modo di delineare un aspetto poco indagato, pressoché inedito della "foi populaire" che, considerato il legame con le zone appenniniche e con le comunità in movimento, potremmo indicare con la definizione: "foi des pâture", per distinguerlo dalla "foi des champs", espressione di una società stanziale.

L'altra riflessione ricavabile dalla statua di Caso riguarda il velo ricamato, posto a coprire le spalle e il capo della santa Cristina cui facevamo cenno in precedenza. Esso indica la pratica, diffusissima nei tempi passati, di 'mascherare' le immagini plastiche policrome con abiti di stoffa o di cartapesta, allo scopo di adeguarle alle mode e ai gusti che mutavano. Una consuetudine perfettamente comprensibile ma che ostacola grandemente gli studi sulla scultura lignea: una volta riadattata l'immagine, essa diviene, infatti, quasi impossibile da valutare nelle sue qualità estetiche e nella sua condotta stilistica.

La soluzione più semplice e apparentemente più ovvia sarebbe quella di rimuovere l'abbigliamento ma l'operazione incontra fortissime resistenze sia sotto l'aspetto conservativo, in quanto cancellerebbe i segni tangibili di una evoluzione del gusto e del costume, sia sotto l'aspetto devozionale, per l'attaccamento che le comunità religiose manifestano nei confronti dell'aspetto 'ultimo' conferito al manufatto.

Cosicché capita di frequente di giungere, dopo estenuanti trattative, ad un compromesso ragionevole fra studiosi e devoti: in genere ci si accorda per una *svestizione* temporanea o parziale della statua, simultaneamente materia di indagine e oggetto di culto. Il risultato viene mostrato da queste riproduzioni fotografiche che illustrano due casi emblematici.

Il primo ha per protagonista la *Madonna* (fig. 11) conservata nella chiesa privata di Santa Maria di Roncione, oggi edificio minore nella campagna derutese ma nel Medioevo dipendenza 'strategica', nel territorio perugino, della potente e prestigiosa abbazia benedettina di Farfa. La statua è mostrata prima e dopo l'*espolio*, operazione che ha permesso di individuare, dietro l'aspetto di una *Madonna Addolorata* vestita di abiti settecenteschi (i restauri sono documentati al 1782 e al 1783) e collocata in una nicchia lungo la parete sinistra dell'edificio, un rarissimo, prezioso elemento superstite (fig. 12) di un gruppo romanico (datato 1236), raffigurante la *Discesa di Cristo dalla Croce*, tema iconografico che ebbe larga fortuna tra XII e XIII secolo[12]. Superati da nuove formule rappresentative, tali gruppi, in genere formati da sei, sette figure in legno intagliato e policromo di grandi dimensioni (Cristo, la Madonna, san Giovanni evangelista, Giuseppe d'Arimatea, Nicodemo e uno o due angeli) decaddero rapidamente, finendo per lo più smembrati e distrutti o, nel migliore dei casi, ridotti a pochi personaggi: il Cristo, la Vergine e, in qualche caso, il più giovane degli apostoli. A Roncione, dopo travagliate

Fig. 10. *Chiesa di Santa Maria Apparente, interno con affreschi votivi (secc. XV-XVI), Collegiacone*

Fig. 11. *Chiesa di Santa Maria, Madonna Addolorata, scultura lignea (sec. XIII), Roncione*

vicende, che videro la vendita di alcuni personaggi, compreso il Cristo oggi nella Galleria Nazionale dell'Umbria[13], è rimasta soltanto la Madonna, ma il culto è ancora intenso ed ha il suo apice in una processione che si svolge ogni Lunedì di Pasqua[14].

Le altre immagini documentano un gruppo ligneo raffigurante la *Madonna col Bambino* (fig. 13) presente nella chiesa di Santa Maria Assunta a Monte Santa Maria Tiberina, piccolo Comune nel nord dell'Umbria posto lungo un percorso stradale che conduceva alla via Francigena. Madre e figlio, vestiti di tutto punto, imparruccati e incoronati, sono particolarmente venerati perché considerati i protettori del piccolo centro umbro. Ogni anno nel giorno dell'Ascensione avviene il rituale della consegna delle chiavi del Comune alla Vergine protettrice che le tiene in mano durante tutto l'anno. Per

Fig. 12. *Chiesa di Santa Maria, Madonna (sec. XIII), Roncione*

la cerimonia, che un tempo veniva compiuta dal marchese Bourbon di Monte Santa Maria, la Vergine viene vestita con un abito diverso rispetto a quello indossato normalmente, issata su un baldacchino e recata in processione[15].

La persistenza del culto e il peso civico che il gruppo divino riveste, hanno generato una forte gelosia da parte dei fedeli e, di conseguenza, una tenace riluttanza alla svestizione integrale dei due personaggi, per cui è stata concessa solo un'ispezione parziale, condotta esclusivamente e delicatamente dalle donne del posto, operazione che ha rivelato un singolare ma non raro fenomeno di reimpiego.

All'esame stilistico, infatti, figlio e madre sono risultati concepiti in due epoche diverse: il primo (fig. 14), di fattura duecentesca, doveva esser pertinente ad una *Madonna in trono col Bambino* ventrale (andata distrutta o dispersa in circostanze ignote), sull'esempio di quella conservata nel Museo di Anghiari[16], mentre la Vergine oggi venerata a Monte Santa Maria, rappresentata in piedi e dalla figura snella e allungata, è un prodotto di gusto dichiaratamente gotico, databile alla metà circa del Trecento; non è documentato quando tale assemblaggio sia stato effettuato ma ritengo ragionevole agganciarlo all'anno 1512, quando la chiesa dell'Assunta subì un radicale restauro finanziato dai marchesi Bourbon[17].

Accanto al fenomeno della vestizione dei simulacri lignei si pone, e non di rado si somma, quello dei rifacimenti pittorici e plastici degli stessi. In altri termini, si tratta di una forma più subdola e ingannevole di manipolazione e alterazione delle immagini di culto che utilizza mezzi e materiali affini a quelli originari (colori e stucco). La casistica su questo tipo di interventi è davvero senza confini e costituisce un campo di discussioni continue e snervanti.

Figg. 13, 14. *Chiesa di Santa Maria Assunta, Madonna col Bambino, statue (secc. XIII-XIV), Monte Santa Maria Tiberina*

Di norma il problema dei rifacimenti e delle ridipinture viene affrontato e risolto in maniera radicale, eliminandoli fin dove è possibile per giungere se non alla redazione primitiva almeno al 'livello' più antico conservato.

Senza dubbio una simile procedura, vista dalla prospettiva di chi aspira a una lettura rigorosamente filologica del prodotto artistico, è affatto soddisfacente, in quanto permette di recuperare e di leggere correttamente un testo figurativo nella sua veste originaria. Ma – cambiando angolazione e assumendo come obiettivo la necessità di individuare e valutare le trasformazioni subite dall'opera nel corso della sua esistenza, testimonianti l'attenzione, la devozione e l'interesse che una comunità ha riservato nel tempo alle *proprie* immagini (argomenti che una ricerca sui santuari e sui culti fa diventare preminenti anche per lo storico dell'arte) – viene da chiedersi se tale pratica sia del tutto corretta.

In definitiva, rimuovendo gli strati di pittura e di gesso soprammessi alla materia originale si rischia di cancellare senza rimedio la storia dell'oggetto.

Una vicenda interessante, in proposito, è raccontata da una statua lignea visibile nel Museo diocesano di Spoleto ma proveniente dalla chiesa di Santa Maria Annunziata di Cerreto di Spoleto[18]. Si tratta di un'opera di buona qualità, raffigurante la *Madonna in trono col Bambino* (fig. 15) poggiato sul ginocchio sinistro della madre e colto in atteggiamento marciante.

L'opera è poco nota alla letteratura specialistica e vanta qualche breve citazione nell'ambito della letteratura locale. Le proposte di datazione formulate sono discordanti, oscillando fra XIII e XVI secolo: un'incertezza generata sicuramente, nel primo caso della cronologia più alta, dall'aspetto arcaizzante del gruppo plastico; in particolare va notato il modo in cui è costruita la mano con cui la Vergine sorregge il figlio dalla caratteristica forma a mezzaluna, tipica della pittura e della scultura duecentesca adottata anche nella *Madonna della Selvetta* datata 1332 (figg. 16, 17), e nel secondo da un intervento di cui parleremo tra breve.

In realtà le statue possono esser riferite, senza grosse difficoltà, alla prima metà del Trecento e messe in relazione con un gruppo di dipinti e sculture assegnati al Secondo Maestro di Montefalco / Maestro di San Ponziano, un'etichetta convenzionale che sta a segnalare una prolifica bottega di pittori-intagliatori attivi nella diocesi di Spoleto[19].

La peculiarità dell'opera in esame consiste nel fatto di essere stata oggetto di un restauro documentato, come si ricava dall'iscrizione leggibile sul basamento:
ESSENDO CIRETO IN GRANDE PRE/CIPITIO. ALCUNE DONNE / FERNO VOTU. RESTAURARE / DELIMOSINE. QUESTA MADONA/ ECOSI. PER SUA MISERICORDIA. FO LIBERATO. AÑO. DÑI. M. / CCCCCXXIII. DIE. 9. MEĪS. IULII.

Che tipo di operazione finanziarono le donne di Cerreto nell'infuriare dell'epidemia di colera? Perché a tale calamità allude la parola "precipizio". E per quale motivo scelsero questa immagine per impetrare la grazia sulla loro città? Sono quesiti di difficili soluzione.

Sappiamo da una visita pastorale del 1610 condotta dal cardinal Maffeo Barberini, che la "veneratissima statua" si trovava "sull'altar maggiore al centro di un polittico coi SS. Giacomo, Antonio, Caterina, Barbara"[20]; non siamo in grado però di stabilire, causa la scomparsa dei pannelli dipinti, se questi fossero contemporanei al gruppo plastico, ossia trecenteschi.

Stando alle situazioni note, si sarebbe portati ad escluderlo; la nostra Madonna sembra essere un classico tipo di immagine da tabernacolo, sul tipo della *Santa Cristina* analizzata in precedenza e pertanto, saperla al centro di un polittico induce a pensare che una simile sistemazione fosse il frutto di un'operazione più tarda.

Di conseguenza si può supporre uno svolgimento dei fatti così articolato. Il gruppo della *Vergine col Bambino*, realizzato nel corso della prima metà del XIV secolo per un edificio non precisato, forse a seguito di un affievolirsi del culto da parte della comunità

Fig. 15. *Museo diocesano, Madonna col Bambino (Madonna del Colera), scultura lignea (sec. XIV), Spoleto*

Fig. 16.
Santuario della Madonna della Selvetta (già San Rocco), interno, Camiano

locale, era stato 'accantonato' e si era progressivamente degradato; col sopraggiungere del morbo, che dovette infierire in modo particolarmente aspro sugli abitanti di Cerreto, si cercò un rimedio e la soluzione fu tentata da "alcune donne" della comunità le quali, organizzata una raccolta di offerte, recuperarono (a tutti gli effetti) la Maestà lignea.

Visto il felice esito dell'operazione "ecosi per sua misericordia [Cerreto] fo liberato", si provvide a realizzare un polittico con pannelli dipinti e nicchia centrale, da metter sull'altar maggiore di Santa Maria Annunziata, per valorizzare, al più alto grado, la scultura del prodigio. Da allora, per secoli, la *Madonna del Colera*, questo è il nome che le fu dato dopo i fatti del 1524, è rimasta alle attenzioni dei Cerretani e "altare della Madonna dei

Pagina precedente
Fig. 17.
Santuario della Madonna della Selvetta (già San Rocco), Madonna col Bambino (d. 1332), Camiano

Fig. 18.
Pinacoteca comunale, Croce dipinta, Maestro di Cesi (sec. XIV), Spoleto

Miracoli" fu chiamato il luogo nel quale venne successivamente esposta all'interno della stessa chiesa dell'Annunziata, dopo essere stata rimossa dalla mensa centrale[21].

Sia o no attendibile la ricostruzione presentata, a nessuno sfuggirà la rilevanza del restauro, condotto nel 1524, all'interno della secolare vicenda del manufatto, eppure oggi trovarne traccia è quasi impossibile: è stato annullato con l'intervento ultimo che, 'ripristinando' l'aspetto primitivo della Madonna di Cerreto, ha cancellato un passaggio decisivo della sua storia.

In un recente volume intitolato la *Passione degli umbri*, Elvio Lunghi, seguendo i fatti dei "mistici che pregarono, parlarono, soffrirono ebbero visioni ... davanti"[22] alle immagini sacre, ha illustrato un gran numero di Crocifissi intagliati distribuiti nel territorio di questa regione, spesso legati a episodi miracolosi e ad eventi memorabili, sottolineando l'influenza che il Cristo ligneo affisso alla Croce ebbe "sul pubblico devoto grazie all'incessante predicazione tenuta davanti a queste immagini di pietà da schiere di predicatori usciti dalle file degli ordini religiosi mendicanti e da direttori spirituali"[23].

Senza dubbio l'immagine del Cristo martirizzato è, accanto a quella della *Madonna col Bambino*, la più frequente e diffusa nell'universo figurativo religioso del cristianesimo attorno alla quale si sviluppava un culto intenso e appassionato che spesso portava alla costruzione *ex novo* o alla trasformazione in santuario dell'edificio che lo conteneva.

Oltre alle rappresentazioni plastiche, il fenomeno riguardò molti Crocifissi dipinti su un supporto sagomato, come ricorda il celebre esemplare, già conservato in San Damiano e oggi nella basilica di Santa Chiara in Assisi (v. fig. 38, p. 80), che viene venerato per aver parlato al giovane Francesco, episodio rappresentato nel ben noto ciclo francescano della basilica superiore di Assisi.

La tempera raffigura Gesù sul patibolo, secondo la variante che definiamo del "Christus Crucifixus Vigilans" o più genericamente "Triumphans", con il Figlio dell'Uomo mostrato nudo, ad eccezione dell'inguine coperto da un perizoma di stoffa, la testa eretta e volta in avanti con gli occhi aperti, la ferita al costato, le mani e i piedi trafitti da quattro chiodi. La mancanza di sofferenza nell'immagine di Gesù sottolinea la sua vittoria sulla morte e la volontà di rimarcarne l'essenza soprannaturale e divina, mentre le numerose figure che la circondano indicano l'uso didattico e propagandistico cui era destinata la tempera.

Com'è noto, grazie alla mole incalcolabile di studi e di indagini condotti sul tema del Crocifisso, la tipologia appena descritta venne abbandonata gradualmente fra lo scadere del XII e gli inizi del XIII secolo – è quanto attestano i tipi di transizione in cui spesso si intersecavano, si soprapponevano o convivevano diversi modelli – in favore della versione più drammatica che si impose con l'affermarsi degli ordini mendicanti, nel corso della prima metà del Duecento.

L'aspetto del Cristo martirizzato cambia radicalmente, gli occhi sono chiusi, la testa reclinata sulla spalla destra, il corpo arcuato dagli spasimi della sofferenza e sporgente dall'asse del legno, rimangono del precedente solo i quattro chiodi e il perizoma. È il "Christus patiens" (v. fig. 39, p. 81), una versione del quale fu realizzata da Giunta Pisano per la basilica superiore di Assisi nell'anno 1236, termine che viene in genere considerato basilare per indicare l'avvio di questo nuovo indirizzo[24].

Da quel momento il "Christus vigilans" venne abbandonato con impressionante velocità a favore del nuovo esempio il quale, a sua volta, sarà soppiantato con altrettanta rapidità da un tipo ancora più umanizzato, il "Cristo morto realistico", che si abbandona con tutto il peso del corpo sulla croce, con le braccia che si dispongono a formare una forcella e, novità massima, tenuto infisso sulla croce da tre chiodi, uno per ciascuna mano e uno soltanto per i piedi rappresentati sovrapposti. Dal tardo Duecento, a partire dall'ambito francescano e domenicano, il modello diventerà dominante e terrà il campo per tutto il XIV secolo.

Fig. 19.
Parrocchiale, Croce dipinta, Maestro del Trittico di Arrone (sec. XV), Villamagina

Pagine seguenti
Fig. 20. *Museo diocesano, Croce dipinta (d. 1505), Spoleto*

Fig. 21. *Basilica, facciata della Porziuncola, Santa Maria degli Angeli*

Se non siamo in grado di stabilire quale fu, a breve e a medio termine, la sorte dell'enorme quantità di manufatti che rappresentavano il Crocifisso in formule ritenute superate: "Vigilans" e "Patiens" (lo *sterminio* di tali prodotti è avvenuto in tempi diversi e nelle modalità più disparate ma ha avuto un forte impulso dopo le Riforma Tridentina), il susseguirsi sempre più serrato dei mutamenti iconografici relativi al Cristo ci permette di asserire fondatamente che, nel momento in cui il "Patiens" si sostituì al "Vigilans o Triumphans", quest'ultimo modello non venne più richiesto agli artisti; così, affermatosi il "Cristo morto realistico", il "Patiens" uscì dal repertorio delle botteghe pittoriche. Ci sono però delle eccezioni, e di tali eccezioni è ricca una zona di quell'Umbria che è al centro delle attenzioni del presente volume. Alludo all'area sud orientale della regione, corrispondente in passato alla diocesi di Spoleto i cui confini si spingevano oltre la dorsale appenninica e includevano diverse località oggi comprese nelle Marche: Mevale, Visso, Castel Sant'Angelo sul Nera ecc.[25].

Le indagini condotte hanno portato all'individuazione di ben cinque croci dipinte con la rappresentazione del "Christus vigilans" realizzate *ex novo*, ben oltre i limiti cronologici che abbiamo indicato. Le opere sono dislocate tra Spoleto (Maestro di Cesi, inizi XIV sec.) (fig. 18), Castel Sant'Angelo sul Nera (cerchia del Maestro di Cesi, prima metà del XIV sec.), Caso (ignoto, fine XIV inizi XV sec.), Villamagina (Maestro del Trittico di Arrone, seconda metà del XV sec.) (fig. 19) e Meggiano (ignoto, d. 1505)[26] (fig. 20).

Come si vede, i manufatti sono distribuiti entro un arco temporale di duecento anni e sin dal più antico di essi possiamo calcolare circa mezzo secolo di 'attardamento'.

Valutando tale fenomeno in modo superficiale, saremmo portati a giudicarlo in modo negativo, sintomo di un ritardo tipico delle aree periferiche ed emarginate, in linea con quanti hanno definito (e in alcuni casi continuano a farlo) i risultati formali della civiltà spoletina di "sapore inconfondibilmente arcaico", a causa del formulario apparentemente semplificato, 'elementare' con cui tali opere furono confezionate.

Studi recenti hanno dimostrato l'inesattezza di una simile valutazione, designando Spoleto come una vera e duratura "capitale dell'arte", capace di affermare il proprio verbo espressivo su una larga porzione di territorio, corrispondente sostanzialmente con l'estensione della diocesi, e nel contempo di proporsi ed essere interpretata come modello di riferimento presso molti centri dell'Italia mediana. Anche se rimane incerto il momento in cui ebbe inizio un simile tragitto e quando furono codificate le "costanti di gusto dotate di precise motivazioni estetiche"[27] che innalzarono Spoleto al rango di grande centro produttivo, possiamo asserire che, nel XII secolo, questo processo sembra raggiungere un alto grado di perfezione che si mantiene costante nei momenti successivi, in forme sempre più consapevoli, vistose e organiche.

Pertanto, l'ostinato rispetto delle tradizioni pone la produzione artistica della capitale del ducato, durante il Duecento e il Trecento, in evidente "continuità [...] con la grande fioritura di epoca romanica [...]", designando la 'persistenza' e il 'tramando'[28] di formule *linguistiche* e di modi espressivi come punti cardine di una poetica cittadina e diocesana. Un'operazione che, col trascorrere del tempo, assume sempre più decisamente i toni della 'salvaguardia' gelosa e consapevole di un 'sistema espressivo' di illustri e antiche consuetudini che "nelle mutevoli congiunture del gusto" dovevano comunque sopravvivere.

Possiamo quindi affermare che, nel vasto ambito territoriale della diocesi si venne sviluppando, durante il tardo Medioevo, una gloriosa civiltà dai caratteri omogenei e della quale è stata sottolineata la "specificità di linguaggio che diventa alla distanza un vero e proprio patrimonio lessicale"[29].

A ben guardare si tratta di un atteggiamento per nulla attardato e popolare ma 'aristocratico' e conservatore, che produce i suoi effetti più immediati in un ambiente, definibile come un 'recinto' fortemente sorvegliato, dove il controllo sulle espressioni for-

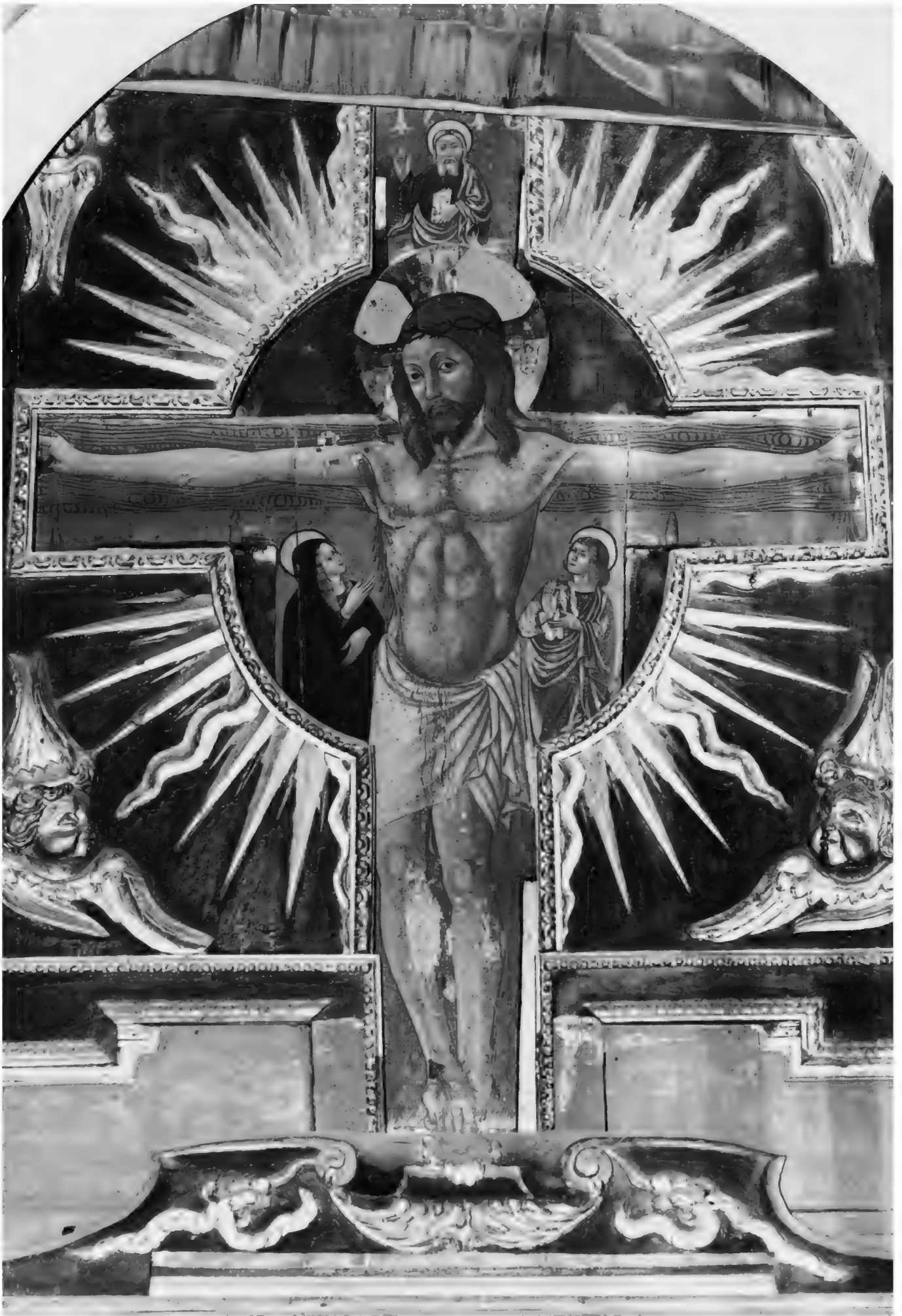



Fig. 22. *Basilica, Pala del perdono, Prete Ilario (d. 1393), Santa Maria degli Angeli*

Pagine seguenti
Fig. 23. *Basilica, Pala del perdono, Annunciazione, Prete Ilario (d. 1393), Santa Maria degli Angeli*

mali veniva esercitato (dal centro alla periferia) con notevole vigore, attraverso una raffinata opera di 'adeguamento formale'.

In quest'ottica, i cinque dipinti citati, indipendentemente dalle loro qualità artistiche, non si collocano più nella 'categoria del ritardo' ma, in quanto frutto di un meccanismo altamente perfezionato, vengono ad assumere un significato ben diverso, che definirei sacrale, sia sotto l'aspetto del culto e della devozione da parte delle comunità locali, desiderose di veder perpetuata una formula iconografica assurta quasi al ruolo di reliquia, sia sotto l'aspetto artistico in quanto dimostrazione della volontà di riproporre modelli peculiari della fase 'romanica', sentita come momento aureo nel secolare sviluppo della storia della città e della diocesi.

Approfondendo l'indagine sulla tendenza alla sacralizzazione delle opere d'arte, può esser considerata esemplare la vicenda di un'opera conservata all'interno di uno dei più noti e venerati santuari francescani dell'Umbria: la Porziuncola di Santa Maria degli Angeli[30] (fig. 21).

La tavola (fig. 22) è un 'oggetto' di dimensioni e di aspetto fuori del comune, significativamente definito: "vistoso, singolare e raro"[31], concepito per adattarsi perfettamente all'architettura del piccolo edificio che lo ospita – in particolare all'andamento della parete di fondo della Porziuncola caratterizzata, in alto, dall'attacco della volta a botte – e per esprimere un complesso programma iconografico. Essa è concepita, infatti, come un'enorme 'lunetta' (con andamento marcatamente verticale) sul cui bordo estremo è applicata una cornice piuttosto larga, inclinata verso l'interno; in basso, al centro, si vede una vistosa rientranza, evidentemente concepita, come tutta la tavola del resto, per *incastrarsi* perfettamente in uno spazio ben definito, determinato probabilmente dalla presenza di un tabernacolo.

Sulla committenza e la paternità del dipinto non vi sono dubbi sostanziali, grazie alla lunga iscrizione vergata in basso al centro, lungo la cornice, dove si legge:
+ ISTAM TABULAM FECIT FIERI FRATER FRANCISCUS DE SA(NT)O GEMINO DE HELEMOSINIS P(RO)CURATIS A(NNO). D(OMI)NI. MCCCLXXXXIII. INCEPTA DE MENSE / AUGUSTI COMPLETA DE MENSE NOVE(M)BRIS. IN ISTIS PARTIBUS DURANTE GUERRA ET CARISTIA. PRESBITER YLARIUS DE VITERBO PI(N)X(IT).

La decorazione pittorica si può suddividere in tre parti. In quella inferiore, concepita a mo' di predella ma solidale col resto, si leggono sei episodi che illustrano miracoli compiuti dalla Vergine in circostanze dolorose e drammatiche che ben si attagliano a quanto riportato nell'iscrizione dedicatoria: *durante guerra e carestia.*

Nella zona superiore dell'ancona, al centro, c'è la scena dell'*Annunciazione a Maria* (figg. 23, 24), attorno alla quale si susseguono gli avvenimenti della vicenda che portò all'istituzione della festa del Perdono.

Sulla cornice sono dipinti cherubini e serafini (?), dieci santi a figura intera inseriti entro edicole trilobe e, in basso, inginocchiati, due laici che pregano a mani giunte guantate, la spada al fianco e con indosso un'armatura di cuoio (?) coperta in parte da una corta tunica.

Si tratta con ogni evidenza di un complesso di immagini imponente e assai articolato che deve essere interpretato secondo una logica e un andamento ben precisi. La fonte per l'ingombrante e affascinante ancona è stata identificata dai più con il testo del minorita Francesco Bartoli da Assisi: *Liber sacrae Indulgentiae sanctae Mariae de Portiuncola vel de Angelis*, una sorta di raccolta documentaria sul Perdono di Assisi, redatta anteriormente al 1334, basato su diverse testimonianze[32].

Il perno visivo del 'ciclo' è costituito dall'*Annunciazione* ma la scena sembra estranea alla sequenza narrativa, costituita dalle figurazioni che la circondano: queste infatti illustrano le vicende che portarono alla concessione dell'indulgenza e sono centrate sulla salvezza dell'anima.

Fig. 24. *Basilica, Pala del perdono, particolare della Annunciazione, Prete Ilario (d. 1393), Santa Maria degli Angeli*

Il quesito basilare riguarda dunque l'individuazione del legame fra le storie del Perdono e la scena del concepimento al centro della tavola. Di certo la scelta non fu motivata dall'intitolazione dell'edificio che era dedicato alla Madonna degli Angeli, come conferma l'immagine della Vergine circondata da testine angeliche che compare in quasi tutti i miracoli narrati nei comparti della predella[33].

A proposito di questa rappresentazione mi sembra questa la sede più opportuna per sottolineare il fatto che la Madonna, in alcuni episodi della predella, sia mostrata a mezzo busto e serrata dalle protomi angeliche, in altre parole con le sembianze di un'icona miracolosa che, a giudicare dalle riproduzione forniteci da Ugolino di Prete Ilario, doveva essere piuttosto antica: duecentesca o primotrecentesca.

C'è da chiedersi se l'artista non abbia fatto riferimento ad un'immagine reale, dipinta su tavola e, in questo caso, potremmo supporre che tale 'icona' si trovasse all'interno della Porziuncola, esposta alla venerazione dei fedeli forse collocata sull'altare (principale?) dedicato alla Vergine, la cui esistenza si ricava da diversi testi letterari. Qualora l'ipotesi venisse provata, ci troveremmo di fronte ad una sorta di 'trapianto' delle virtù miracolose da un oggetto antico a quello 'attuale', concepito per sostituirlo ma per attestarne anche l'efficacia dimostrata fino a quel momento.

Tornando al tema dell'Annunciazione che campeggia al centro della grande ancona, pur trovando una spiegazione della sua presenza in Michele da Spello che parla di Francesco come di "pia mater nostra"[34], dobbiamo ammettere che essa stona abbastanza nettamente con la sequenza narrativa, quasi fosse stato inserito a forza.

In sostanza, nell'economia del dipinto è la rappresentazione più carica di valenze ideologiche, evidenziando il concetto del fondatore che 'concepisce' e 'partorisce' l'Ordine dei Minori e indica la Porziuncola come punto d'origine del movimento: "caput e mater", in aperta polemica con coloro che riconoscevano un simile ruolo alla basilica di San Francesco in Assisi.

Uno 'squilibrio', fra storiette cronachistiche e scena centrale, che emerge scorrendo la fortuna iconografica dell'ancona che fu oggetto di una venerazione quasi fanatica (alcune storie della predella risultano gravemente danneggiate dal lancio di monetine da parte dei pellegrini). Conosciamo infatti un gran numero di lavori ispirati alla monumentale ancona, a partire dalla nicchia ricavata sulla facciata della confraternita di San Francesco o di San Leonardo in Assisi, assegnabile ad un maestro di Foligno della prima metà del XV secolo[35].

Seguono altri esempi, alcuni perduti, tra i quali ricordiamo le due versioni del tema affidate a Tiberio d'Assisi per il convento, osservante, di San Fortunato a Montefalco (d. 1512) e per la cappella delle Rose (fig. 25) nella stessa basilica di Santa Maria degli Angeli (d. 1506 e 1516).

Sotto l'aspetto iconografico, tali realizzazioni mostrano il progressivo 'declino' di interesse nei confronti della scena dell'*Annunciazione*, dapprima decentrata, nel caso dell'oratorio di San Leonardo, all'esterno del rincasso e confinata negli angoli superiori dello stesso, poi eliminata del tutto nei due cicli cinquecenteschi. E va rimarcato che, nel corso dei secoli successivi (fino all'Ottocento), fra le numerose riproduzioni parziali conosciute del ciclo della pala di Santa Maria degli Angeli il tema dell'Annunciazione sarà costantemente ignorato.

L'unica eccezione si può rilevare nel più ampio ciclo dedicato al Perdono, fin qui conosciuto, realizzato nell'arco cronologico compreso tra il 1666 e il 1672[36] da Francesco Providoni per il chiostro della basilica di Santa Maria degli Angeli.

L'immagine, interpretata col gusto di un pittore seicentesco, compare sullo sfondo di una scena piuttosto complessa, nella quale si vedono san Francesco, il beato Paoluccio Trinci e un francescano senza aureola, ambientata al cospetto della pala di Ilario da Viterbo.

Di quest'ultima si vede soltanto l'*Annunciazione*, essendo il resto coperto da un'elaborata macchina lignea.

Si tratta di un documento visivo che rende parecchio complicata la vicenda di cui ci stiamo occupando, poiché l'affresco in questione indica senza incertezze una situazione esattamente opposta a quella consegnataci dallo studio sulla fortuna della pala del 1393.

La macchina in legno e lamina metallica, forse di fattura tardocinquecentesca, di cui abbiamo notizia anche da documenti d'archivio, era concepita in modo tale da poter essere aperta solo al centro in corrispondenza dell'*Annunciazione*; le storie laterali erano invece celate dall'apparato ligneo fisso, di conseguenza inaccessibili, dunque era solo la scena del concepimento che devoti e pellegrini potevano ammirare visitando la Porziuncola ed era su di essa che si indirizzava il culto e la venerazione dei fedeli. Perché allora di essa non v'è traccia nel gran numero di repliche, parziali e totali della tempera di Prete Ilario?

È da supporre che in un momento non precisabile, ma certo anteriore ai due cicli di Tiberio di Assisi, si sia voluto dar luogo a una sorta di separazione fra la vicenda del Perdono e l'Annunciazione, avviando quest'ultima verso una diversa e solitaria *fortuna*.

Fig. 25. *Basilica, cappella delle Rose, interno, Santa Maria degli Angeli*

Fig. 26. *Abbazia di Sant'Eutizio, Preci*

Va notato, ad esempio, che nelle fasi iniziali dell'Osservanza, il 'titolo' dell'Annunziata ebbe un considerevole successo, divenendo particolarmente caro ai seguaci di Paoluccio Trinci che gli dedicarono diversi insediamenti (i conventi dedicati all'Annunziata ad Amelia, a Bevagna, a Norcia e a Todi, ad esempio, con conseguente richiesta di dipinti con quel soggetto: in questa logica l'*Annunciazione Gardner* e l'*Annunciazione* del Barocci sono lontane discendenti della versione firmata da Prete Ilario). Ciò giustificherebbe gli interventi condotti sulla pala del 1393, che esaltarono il ruolo della scena centrale, isolandola dal resto del programma iconografico e trasformarono il grande dipinto in una sorta di gigantesco reliquiario. Una volontà che si fece ancora più decisa nel 1802 quando, a seguito dei drammatici fatti del 1798 – i quali determinarono la perdita della macchina lignea, requisita dalle truppe napoleoniche – si decise di chiudere il manufatto in "una lastra d'argento a sbalzo che ricopriva l'intera superficie, e che presentava solo due aperture ovali per lasciar in vista i volti dell'Annunciata e dell'Angelo"[37]. Una manovra che rendeva la mirabile tempera lontanissima dagli intenti che si erano prefissi i suoi committenti e irriconoscibile al suo stesso artefice.

Sull'importanza delle scelte iconografiche nella realizzazione delle immagini di culto, vorrei esprimere ancora qualche considerazione, affrontando l'ultimo argomento di questa breve e incompleta rassegna.

Lo scenario entro il quale si svolse la vicenda, circoscrivibile al terzo quarto del XV secolo, è la suggestiva abbazia di Sant'Eutizio in Val Castoriana (figg. 26, 27); i protagonisti sono i monaci benedettini della stessa abbazia, e tra questi in primo piano Benedetto Marini della Guaita, una statua raffigurante *Sant'Eutizio* in trono (fig. 28), un pentittico mancante del pannello centrale (fig. 29), e un pittore, Nicola di Ulisse da Siena.

Partiamo da un elemento ben conosciuto, il polittico: un complesso formato da una splendida cornice intagliata, da quattro pannelli dipinti con le immagini dei santi Placido, Spes, Benedetto e Fiorenzo, ciascuna sormontata da una cuspidina raffigurante un evangelista, e da uno spazio centrale… vuoto[38].

Rimosso dalla sede originaria (l'abbazia eutiziana) nel lontano 1884, fu ricoverato nella Pinacoteca di Spoleto dove ancora è possibile ammirarlo. È ben conosciuto alla letteratura specialistica e vanta da tempo un'attribuzione a Nicola da Siena. L'interrogativo che si sono posti più volte gli studiosi dell'opera, ha riguardato ciò che doveva essere rappresentato in corrispondenza del vuoto al centro del pentittico e fino a pochi decenni fa si era concordi nell'indicare come l'elemento mancante "una statua lignea di S. Eutizio"[39], della quale si lamentava la perdita[40].

Eppure una statua lignea policroma con l'immagine del santo esisteva e si trovava inizialmente nella stessa abbazia della Val Castoriana ma, forse a causa delle estese ridipinture, nessuno pensò di metterla in relazione col polittico.

Si tratta di un'opera di modeste dimensioni "destinata forse ad essere portata in processione nel corso dei riti per invocare i benefici della pioggia"[41] e mostra il santo seduto in trono "raffigurato nell'atto di togliere il cilicio dal reliquiario". Un'iconografia che viene riproposta nel prezioso reliquiario del 1544 eseguito dal perugino Pietrogiacomo di Cristiano e dal camerte Conte di Pietropaolo[42]. Dopo travagliate vicende che la videro, dapprima ricoverata in un magazzino a Piedivalle di Preci e, dopo il terremoto del 1979, in un capannone nei pressi di Norcia, l'immagine è stata infine restaurata ed allora è apparso evidente il nesso che la legava al polittico. Così l'operazione di ricongiungimento fu messa in atto e venne presentata una ricostruzione del polittico con la statua collocata in corrispondenza del vuoto al centro, dimostrando la piena compatibilità dimensionale e stilistica fra i due elementi (fig. 30).

Quando tutto si credeva sistemato, venne fuori una notizia tratta dai *Commentari* di Giovan Battista Bracceschi che cambiò di nuovo la situazione.

Durante il viaggio compiuto tra il 1581 e il 1583, il domenicano fiorentino visitò la

Fig. 27. *Abbazia di Sant'Eutizio, facciata, Preci*

Fig. 28. *Abbazia di Sant'Eutizio, Sant'Eutizio in trono, statua (sec. XV), Preci*

Pagina seguente
Fig. 29. *Pinacoteca comunale, Polittico di sant'Eutizio (sec. XV), Spoleto*

Fig. 30. *Ricostruzione ipotetica del Polittico di sant'Eutizio*

Valnerina e la Valle Campiana, sostando all'abbazia di Sant'Eutizio di cui descrisse le opere d'arte. Alludendo 'inequivocabilmente' al polittico in questione ne descrive l'elemento centrale che identifica con un'"icona Virginis" sotto alla quale leggeva: "opus Nicolai m.cccc.lxxii"[43]. Indicazione da cui si è ricavato che il pannello centrale del complesso era un dipinto rappresentante la Madonna (col Bambino), firmato da Nicola (da Siena) e datato 1472.

Fig. 31. *Chiesa di San Michele Arcangelo, Isola Maggiore*

A questo punto, la questione sembrava chiusa per sempre, tant'è che i due elementi (la statua e il polittico) furono nuovamente separati: la prima ora sta nella sacrestia della chiesa abbaziale, l'altro è esposto nella sala d'ingresso della Pinacoteca spoletina.

Ciononostante i dubbi continuavano a sussistere ed era il soggetto iconografico del polittico ad alimentarli: "nel pannello centrale [era] effigiata la Madonna e non, come ci si sarebbe aspettato, s. Eutizio [...] è tutta da spiegare [dunque] l'anomala, a dir poco irriverente, mancanza del nume tutelare in una sacra conversazione a più soggetti che mostra addirittura un pleonastico s. Placido"[44].

In realtà lo scoglio costituito dagli appunti del Bracceschi, peraltro buttati giù in maniera caotica e quindi non esenti da qualche imprecisione, appare superabile.

"Partiamo dall'iscrizione che si leggeva nella predella:
MONACI HUI(US) MONASTERI(I) TENE(N)T(UR) CELEBRA(R)E MIS(S)AM SEMEL IN EBDOMADA POST MORTE(M) FR(ATRIS) B(E)N(E)DICTI – PRO A(N)I(M)A SUA IN CAPELLA QUATUOR EVANGELISTIARUM UT PATET MANU SER ANTONUTI(I) DE GUAITA".

Il testo fornisce due riferimenti preziosi, il nome del committente fra Benedetto, identificato con Benedetto Marini della Guaita e la cappella di destinazione del dipinto, dedicata ai Quattro Evangelisti le cui immagini compaiono puntualmente nelle cuspidi[45]. Poiché altri documenti ci dicono che fra Benedetto aveva eretto un'altra cappella nella

Fig. 32. *Chiesa di San Michele Arcangelo, Sant'Antonio abate, san Bernardino da Siena e san Sebastiano, affresco votivo (sec. XV), Isola Maggiore*

Fig. 33. *Chiesa di San Michele Arcangelo, Santa Lucia, affresco (sec. XV), Isola Maggiore*

basilica eutiziana, dedicata alla Vergine e a Sant'Urbano, non è azzardato pensare che in quest'ultima fosse collocato un dipinto raffigurante la *Madonna col Bambino*[46]. È probabile, perciò, che sull'onda dei rinnovamenti postridentini, in seguito ai quali furono avviati programmi di drastico aggiornamento e razionalizzazione degli arredi ecclesiastici, gli apparati pittorici di due cappelle aventi lo stesso patronato siano stati manipolati. Ritengo possibile, di conseguenza, che si sia giunti ad accorpare i dipinti collocati su due diversi altari, combinando alcuni elementi dell'uno e dell'altro: la tavola con la *Madonna e il Bambino* (cappella della Vergine e di Sant'Urbano) potrebbe esser stata unita al polittico privato della statua centrale (cappella dei Quattro Evangelisti) e fu questo 'assemblaggio' che vide il Bracceschi, visitando l'abbazia nel tardo Cinquecento.

A favore di questa proposta c'è un elemento tecnico di rilievo riguardante le colonnine che separano i vari pannelli del dipinto con i santi eremiti. In corrispondenza delle tavole laterali, la doratura di questi elementi si arresta a metà dello spessore interno del montante, esattamente nel punto in cui si incastra la tavola a tempera; quando si passa al vuoto centrale la doratura risulta invece completa, avvolge tutta la faccia interna della parasta e gira anche sul verso a dimostrare che nella zona intermedia non era previsto un pannello dipinto ma una nicchia per contenere una statua[47].

Dunque è verosimile pensare alla scultura di *Sant'Eutizio* come elemento centrale del polittico di fra Benedetto Marini e non sembra azzardato immaginare che entrambi i manufatti abbiano preso forma all'interno della bottega di Nicola di Ulisse da Siena, artista raffinato e di notevole prestigio, ben diverso per statura e orizzonti dai pittori di vallata con i quali i monaci erano soliti trattare.

Così ricomposta, la *macchina* di Sant'Eutizio appare un prodotto coerente attraverso il quale si desiderava "celebrare il microcosmo agiografico locale e il potente ordine cui [il committente] apparteneva"[48], con Benedetto, padre di tutti i monaci, Placido, suo allievo prediletto, e i 'numi' del luogo: Spes, fondatore del cenobio della Val Castoriana, Fiorenzo, compagno di vita e di preghiera di Eutizio e, su tutti, a rilievo, il santo eponimo dispensatore di miracoli, al quale si rivolgevano i pellegrini e i fedeli per le loro necessità.

Note

[1] Faloci Pulignani, 1918, p. 42.
[2] Gentile Donnola, 1984, p. 49.
[3] *Ivi*, p. 12.
[4] Ragghianti, 1980, p. 3.
[5] Dopo la proposta di Ragghianti, propendono per la paternità umbra: Santi, Scarpellini, 1980; Boskovits, 1981, pp. 4, 17; Manuali 1982, pp. 5-19; Lunghi, 1984, pp. 53, 55; Todini, 1989, I, pp. 138-139; Fratini, 1995, p. 36 nota 15 (con bibliografia); Id., 1998[c], pp. 38-40. Fa eccezione Cuccini (1989, pp. 7-23) che sostiene un'attribuzione al Maestro di Isacco.
[6] Si veda il ripensamento dello stesso Ragghianti, 1980[b].
[7] Cfr. Carli, 1960; Previtali, 1965; Fratini, 1983; Previtali, 1986, pp. 9-15; Id., 1991, pp. 3-82; Fratini 1995, pp. 19 sgg.; Id., 1996, pp. 285-375; Id., 1998[c], pp. 37-44; Id., 1999, pp. 43-56.
[8] Ceccarelli, 1993, pp. 49-50.
[9] Fabbi, 1976, p. 362.
[10] Su questo argomento vedi: Scarpellini, 1982, pp. 91-126; Kruger, 1992; Feuillet, 1997.
[11] Cfr. Fratini, 1996, p. 295.
[12] Su questo argomento, cfr. Scarpellini, 1982, pp. 91-126; Kruger, 1992; Feuillet, 1997.
[13] Santi, 1969, pp. 136-137; Benazzi, 1994, pp. 49-51.
[14] Fabretti, post 1848, pp. 341-342.
[15] Cfr. l'accurata scheda di Locci, 2001-02, pp. 264-266.
[16] La proposta è in *ivi*, p. 266.
[17] Franceschini, 2000, pp. 131-136.
[18] Ceccarelli, 1993, pp. 50-51.
[19] Su questo raggruppamento cfr. Fratini, 1999, pp. 50-51.
[20] Fabbi, 1976, p. 564.
[21] *Ibid.*
[22] Lunghi, 2000, p. 9.
[23] *Ivi*, p. 10.
[24] Per una rassegna su questo vastissimo argomento, rimando a Jaszai, 1994, pp. 577-586.
[25] Sull'importanza delle diocesi nello studio dei fenomeni artistici si veda, per l'Umbria, Toscano, 1967, pp. 43-55; Id., 1983, pp. 330-331; Fratini, 1995, pp. 19-38; Id., 1996, *passim*; Id., 1998[a], pp. 201-225.
[26] L'analisi sui Crocifissi 'Romanici' fuori epoca nella diocesi di Spoleto è stata condotta da Benazzi, 1983, p. 6.
[27] La citazione da Todini, 1986, p. 404.
[28] Le citazioni sono tratte da Toscano, 1983, p. 331 e da Silvestrelli, 1993, p. 28.
[29] Toscano, 1983, p. 331.
[30] L'intervento più recente sull'opera è di Fratini, 2002, pp. 477-499.
[31] Faldi, 1970, p. 14.
[32] L'edizione del testo fu curata da Sabatier, 1900.
[33] Fanno eccezione il primo e il sesto episodio ma si deve considerare il pessimo stato di conservazione dei due 'scomparti'.
[34] Si veda Sensi, 2002[e].
[35] Un termine di riferimento indiretto per questa decorazione è stato individuato nel 1439, anno in cui risulta il lascito di un fiorino "pro acconcimine operibus fiendis in magestate noviter facte et fiende in muro dicte fraternitatibus" cfr. Cenci, 1975, p. 544.
[36] *Ricerche in Umbria 2*, p. 415.
[37] Faldi, 1970, p. 15 nota 2. Oggi la macchina realizzata nel 1802 è esposta nel Museo della Porziuncola, recentemente riordinato e riaperto al pubblico.
[38] Per le fasi iniziali della vicenda attributiva del polittico cfr. Quirino, 1983, pp. 50-52; si vedano inoltre Chelazzi Dini, 1982; Fratini, 1987, p. 24 nota 32; Todini, 1989, I, p. 250. Quest'ultimo, per errore, considera l'opera documentata all'anno 1463.
[39] Quirino, 1983, p. 50.
[40] *Ibid.*
[41] Gentili 1983, p. 55; solo Pirri (1960, p. 168) che vide statua e polittico nel luogo originario ma separate e ne auspicò il ricongiungimento.

[42] Felicetti, Santanicchia, 1999, pp. 43-45.
[43] Cordella, 1992, pp. 106-107.
[44] *Ivi*, p. 107.
[45] Pirri, 1960, p. 169; Cordella, 1992, pp. 106-107.
[46] *Ivi*, p. 107.
[47] Debbo la verifica a Bruno Bruni della Coo.Be.C. di Spoleto che ringrazio per la disponibilità e la sollecitudine con cui ha risposto ai miei interrogativi.
[48] Gentili, 1983, p. 55.

Bibliografia

[AA. SS.] *Acta Sanctorum*, ed. pp. Bollandisti, 2ª ed., Venezia 1734-70.
[Accrocca, Curto, 1998] F. Accrocca, M. Curto, *La grotta di San Michele sul Monte Gargano, una meta di pellegrinaggio dal Medioevo ad oggi*, Materdomini 1998.
[Affanni, 1997] A.M. Affanni (a cura di), *La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma - quando l'antico è futuro*, Viterbo 1997.
[Alberzoni, 1995] M.P. Alberzoni, *Chiara e il papato*, Milano 1995.
[Alphandéry, Dupront, 1974] P. Alphandéry, A. Dupront, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974.
[Amantini, 1980-81] L. Amantini, *La vita religiosa a Città di Castello nella seconda metà del Cinquecento*, tesi di laurea, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1980-81.
[Amore, 1975] A. Amore, *I martiri di Roma*, Roma 1975.
[*An. Franc.*] Bartholomaeo de Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu*, in *Analecta Franciscana*, lib. I, IV, Quaracchi 1906; lib. II-III, V, 1912.
[Andaloro, 2002] M. Andaloro, *La decorazione pittorica della cripta altomedievale e l'inaspettata scoperta di un ciclo di san Benedetto*, in G. Benazzi, G. Carbonara (a cura di), *La cattedrale di Spoleto. Storia, arte, conservazione*, Milano-Spoleto 2002, pp. 162-175.
[Andreotti, 1964] R. Andreotti, *Contributo alla discussione del rescritto costantiniano di Hispellum*, in *Problemi di storia e archeologia dell'Umbria*, Atti del primo convegno di Studi Umbri, Gubbio 21-31 maggio 1963, Perugia 1964, pp. 249-290.
[*Angela da Foligno*, 1992] E. Menestò (a cura di), *Angela da Foligno terziaria francescana*, Atti del convegno storico nel VII centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine Francescano Secolare (1291-1991), Foligno 17-19 novembre 1991, Spoleto 1992.
[*Annales stadenses*] *Annales stadenses auctore Alberto*, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores*, XVI, Hannover 1858.
[Arnaldi, 1865] *Nuove glorie di Nostra signora Auxilium Christianorum. Relazioni pubblicate da S.E. Monsig. G.B. Arnaldi Arcivescovo di Spoleto*, Assisi 1865.
[Arnaldi, 1979] G. Arnaldi, *La questione dei Libri Carolini*, in *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Atti del XVIII convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 9-12 ottobre 1977, Todi 1979, pp. 61-86.
[Auw von, 1979] L. von Auw, *Les 'spirituels' de Foligno dans trois lettres en langue italienne du ms. ol.* (*Bibliothèque Oliveriana n.° 1492, à Pesaro*), in R. Pazzelli (a cura di), *Il b. Tomasuccio da Foligno terziario francescano ed i movimenti religiosi popolari umbri nel Trecento*, ciclo di conferenze alla Biblioteca Iacobilli, Foligno 13-18 novembre 1978, Roma 1979, pp. 49-61.
[Avril, Gaborit, 1967] F. Avril, J.R. Gaborit, *L'"Itinerarium Bernardi monachi" et les pèlerinages d'Italie du sud pendant le Haut-Moyen Age*, in "Melanges d'archeologie et d'histoire", 1967, pp. 269-298.
[Bacci, 2000] M. Bacci, *"Pro remedio animae". Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000.
[Baldini, 1994] C. Baldini, *Storia del Santuario Madonna della Stella*, Teramo 1994.
[Baracchini, Filieri, 1982] C. Baracchini, M.T. Filieri (a cura di), *Il Volto Santo, storia e culto*, catalogo della mostra, Lucca 1982.
[Barbi, 1999] A. Barbi, *La Festa dei Ceri e la Grande Guerra (1911-1920)*, IV, Gubbio 1999.
[Barnay, 1999] S. Barnay, *Specchio del cielo. Le apparizioni della Vergine nel Medioevo*, Milano-Genova 1999.
[Barone, 1980] G. Barone, *Chiara da Montefalco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 24, Roma 1980, pp. 508-512.
[Baronti, 1998] G. Baronti, *Santuari e luoghi di culto mariano attorno al Lago Trasimeno*, in M. Sensi (a cura di), *Itinerari del sacro in Umbria*, Firenze 1998, pp. 311-337.
[Bartoccini, 1973] F. Bartoccini, *La lotta politica in Umbria dopo l'Unità*, in *Prospettive di storia umbra nell'età del Risorgimento*, Atti dell'VIII convegno di Studi Umbri, Gubbio-Perugia 31 maggio-4 giugno 1970, Perugia 1973, pp. 181-269.
[Bartoccini, 1993] F. Bartoccini, *Perugia tra vecchio e nuovo regime*, in R. Rossi (a cura di), *Perugia. Storia illustrata delle città dell'Umbria*, 2, Milano 1993, pp. 657-670.
[Bartoli, 1989] M. Bartoli, *Chiara d'Assisi*, con appendice iconografica a cura di S. Gieben, Roma 1989.
[Bartoli Langeli, 1978] A. Bartoli Langeli, *L'organizzazione territoriale della Chiesa nell'Umbria*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Perugia 1978, pp. 411-441.

[*Basilica di S. Maria degli Angeli*, 1989] F.F. Mancini, A. Scotti (a cura di), *La basilica di S. Maria degli Angeli*, 1. *Storia e architettura*, Perugia 1989.
[*Basilica di S. Maria degli Angeli*, 1990] F.F. Mancini (a cura di), *La basilica di S. Maria degli Angeli*, 3. *Documenti. Ricerche bibliografiche, spogli archivistici e appunti di lavoro di padre Egidio Maria Giusto O.F.M. Repertorio sistematico*, Perugia 1990.
[Bedeschi, 1992] L. Bedeschi, *Il murrismo come rinnovamento culturale e sociale*, in *Fonti e Documenti*, 18-19, Istituto di Storia dell'Università di Urbino 1989-90, Rimini 1992, pp. 7-25.
[Bellini, 1987] L. Bellini, *Scritti scelti*, ed. a cura di L. Tittarelli, Foligno 1987.
[Belting, 1986] H. Belting, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, introduzione di G. Cusatelli, Padova 1986.
[Benazzi, 1983] G. Benazzi, *La croce dipinta in Valnerina: un caso di fedeltà all'immagine*, in *Arte in Valnerina e nello Spoletino, Emergenza e tutela permanente*, catalogo della mostra, Spoleto 25 giugno-30 agosto 1983, Roma 1983.
[Benazzi, 1994] G. Benazzi, in C. Bon Valsassina, V. Garibaldi (a cura di), *Galleria Nazionale dell'Umbria. Dipinti, sculture e ceramiche: Studi e restauri*, Firenze 1994.
[Benvenuti Papi, 1990] A. Benvenuti Papi, *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.
[Berengario Donadieu, 1944] Berengario Donadieu, *Vita sanctae Clarae de Cruce*, ed. a cura di A. Semenza, Città del Vaticano 1944.
[Bernardino da Gallipoli, 1609] Bernardino Amico da Gallipoli, *Trattato delle piante e imagini de i sacri edificii di Terrasanta disegnate in Gierusalemme secondo le regole della prospettiva et vera misura della loro grandezza*, Roma 1609 (ed. in inglese a cura di T. Bellorini, E. Hoade, note di B. Bagatti, Gerusalemme 1953).
[Besozzi, 1750] R. Besozzi, *Storia della basilica di S. Croce in Gerusalemme*, Roma 1750.
[Besutti, 1982] G. Besutti, *Santuari e pellegrinaggi nella pietà mariana*, in "Lateranum", n.s. XLVIII, 1982, pp. 450-504.
[Besutti, 1986] G. Besutti, *Santuari*, in S. De Fiores, S. Meo (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, pp. 1253-1272.
[Bettoni, 1989] F. Bettoni, *Un profilo dell'agricoltura montana*, in R. Covino, G. Gallo (a cura di), *L'Umbria. Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi*, Torino 1989, pp. 287-340.
[*BHL*] *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 voll., Bruxelles 1898-1901.
[Bigaroni, Meier, Lunghi, 1994] M. Bigaroni, H.R. Meier, E. Lunghi, *La basilica di S. Chiara in Assisi*, Perugia 1994.
[Bisogni, 1986] F. Bisogni, *Catalogo* [della mostra], in *Santi e beate umbre tra il XIII e il XIV secolo. Mostra iconografica*, Foligno 1986, pp. 129-185.
[Boccolini, 1714] G.B. Boccolini, *B. Angelae fulginatis vita et opuscola*, Foligno 1714.
[Bogliari, 1979] F. Bogliari, *Il movimento contadino in Umbria dal 1900 al fascismo*, Milano 1979.
[Bonacci Brunamonti, 1855] A. Bonacci Brunamonti, *A Perugia città della Madonna in occasione della magnifica festa di Maria delle Grazie nel 1855. Canto*, Perugia 1855.
[Bonomi Ponzi, 1991] L. Bonomi Ponzi, *La via Flaminia e l'Umbria, Viae Publicae Romanae*, Roma 1991.
[Bonsanti, 2002] G. Bonsanti (a cura di), *La basilica di San Francesco ad Assisi*, Modena 2002.
[Bornstein, 1993] D.E. Bornstein, *The Bianchi of 1399. Popular devotion in late Medieval Italy*, New York 1993.
[Bornstein, Rusconi, 1992] D. Bornstein, R. Rusconi, *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli 1992.
[Borsellino, 1974] E. Borsellino, *L'abbazia di S. Pietro in Valle presso Ferentillo*, Spoleto 1974.
[Borzomati, Vincenti, 1997] P. Borzomati, A. Vincenti (a cura di), *La devozione a S. Rita da Cascia in Italia*, Cascia 1997.
[Boscherini, 2000] L. Boscherini (ed. critica a cura di), *Notizie istoriche di Castiglione del Lago e suo territorio raccolte dall'abate Innocenzo Battaglini*, Montepulciano 2000.
[Boskovits, 1981] M. Boskovits, *Gli affreschi della Sala dei Notari*, in "Bollettino d'Arte", 9, 1981, pp. 1-41.
[Bouflet, Boutry, 1999] J. Bouflet, P. Boutry, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Genova 1999.
[Bozzi, Teza, 1998] F. Bozzi, L. Teza, *Il santuario di Mongiovino. Una perla d'arte nel triangolo storico Arezzo Perugia Chiusi fra il Chiana e il Trasimeno, lungo la valle del Nestore*, Perugia 1998.
[Bracaloni, 1924] L. Bracaloni, *L'arte francescana nella vita e nella storia di settecento anni*, Todi 1924.
[Brice, 2000] C. Brice, *La "religion civile" dans l'Italie libérale (1860-1922). Premières approches*, in A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, métodologiques, historiques et monographiques*, Roma 2000, pp. 383-392.
[Brown, 1983] P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983.
[Bughetti, 1926] B. Bughetti, *La tavola della Santa Chiara nella sua basilica d'Assisi*, in "Archivum franciscanum historicum", XIX, 1926, pp. 939-945.
[*Bull. franc.*] *Bullarium franciscanum*, I-IV, Roma 1759-68.
[Bullough, 1966] D.A. Bullough, *La via Flaminia nella storia dell'Umbria (600-1110)*, in *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del secolo VIII alla fine del secolo XI*, Atti del III convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-27 maggio 1965, Perugia 1966, pp. 211-233.

[Bullough, 1978] D.A. Bullough, *Dalla romanità all'alto Medioevo, l'Umbria come crocevia*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Perugia 1978, pp. 177-192.
[Caffiero, 1987] M. Caffiero, *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in "Critica Storica", 24, 1987, pp. 584-602.
[Cajani, 1993] L. Cajani, *Lungo le strade che portavano a Roma: le confraternite aggregate all'arciconfraternita della SS. Trinità dei Pellegrini e Convalescenti (XVI-XIX secolo)*, in A. Monticone (a cura di), *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, Milano 1993, pp. 339-408.
[Camaiani, 1997] P. Camaiani, *L'immagine femminile nella letteratura e nella trattatistica dell'Ottocento. La donna "forte" e la donna "debole"*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino 1997, pp. 431-447.
[Canonici, Polidoro, 1970] L. Canonici, G. Polidoro, *La basilica patriarcale di S. Maria degli Angeli*, Assisi 1970.
[Canuti, 1954] F. Canuti, *Il santuario di Mongiovino, monumento nazionale. Studio critico, storico, descrittivo*, Perugia 1954.
[Cappello, 1841] S. Cappello, *Quando Gregorio XVI beava di sua presenza le provincie delle Marche, Umbria e Viterbo visitandone i santuari. Rime*, Roma 1841.
[Carbonari, 1967-68] P. Carbonari, *Angelo Cesi vescovo di Todi dal 1566 al 1606*, tesi di laurea, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1967-68.
[Carli, 1960] E. Carli, *La scultura lignea italiana dal XII al XVI secolo*, Milano 1960.
[Caruso, 1996] P. Caruso, *Montecastello di Vibio e il suo territorio ieri e oggi*, Perugia 1996.
[Casagrande, 1987] G. Casagrande, *Devozione e municipalità. La compagnia del S. Anello, S. Giuseppe di Perugia (1487-1542)*, in *Le mouvement confraternel au moyen age*, Lausanne 9-11 maii 1985, Roma 1987, pp. 153-183.
[Casagrande, 1995] G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma 1995.
[Casagrande, 1998] G. Casagrande, *Perugia: il sacro e la città*, in M. Sensi (a cura di), *Itinerari del sacro in Umbria*, Firenze 1998, pp. 339-358.
[Cattaneo, 1995] M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione: miracoli a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma 1995.
[Caucci von Saucken, 1998] P. Caucci von Saucken, *Le vie del Giubileo: metodo e tipologia*, in E. Mattesini (a cura di), *Vie di pellegrinaggio medievale attraverso l'alta valle del Tevere*, Atti del convegno, Sansepolcro 27-28 settembre 1996, Città di Castello 1998, pp. 1-16.
[Cavallucci, 1610] A. Cavallucci, *Vita della B. Rita da Cassia*, Siena 1610.
[Cavanna, 1926] N. Cavanna, *L'Ombrie franciscaine*, Paris 1926.
[Ceccarelli, 1993] G. Ceccarelli, *Il Museo Diocesano di Spoleto*, Spoleto 1993.
[Ceccaroni, 1982] S. Ceccaroni, *Testimonianze del Movimento dei Bianchi a Vallo di Nera agli inizi del XV secolo*, in "Spoletium", 27, 1982, pp. 39-44.
[Ceccaroni, 1990] S. Ceccaroni, *S. Michele arcangelo 'de colle Ciciano', da pieve altomedievale a chiesa cimiteriale per i morti di peste nel XIX secolo*, in "Spoletium", 31-32/34-35, 1990, pp. 172-180.
[Ceccaroni, 1993] S. Ceccaroni, *Il culto di S. Michele Arcangelo nella religiosità medievale del territorio spoletino*, in Quaderni di "Spoletium", 6, 1993.
[Cenci, 1975] G. Cenci, *Documentazione di vita assisana*, I, Grottaferrata 1975.
[Chelazzi Dini, 1982] G. Chelazzi Dini, in *Il Gotico a Siena*, catalogo della mostra, Siena 24 giugno-30 ottobre 1982, Firenze 1982, pp. 371-372.
[Chiacchella, 1984] R. Chiacchella, *Terra e proprietà nel catasto del Chiugi perugino del 1682*, in R. Chiacchella, M. Tosti, *Terra, proprietà e politica annonaria nel perugino tra Sei e Settecento*, Rimini 1984, pp. 15-140.
[Chiacchella, 2001] R. Chiacchella, *L'Umbria nel Cinquecento*, in V. Criscuolo (a cura di), *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento 1525-1619*, Roma 2001, pp. 23-40.
[*Chiara d'Assisi, scritti*, 1986] *Chiara d'Assisi, scritti*, introduzione, testo latino, traduzione, note e indici di M.F. Becker, J.F. Godet, T. Matura, G.G. Zoppetti, Vicenza 1986.
[*Chiara di Assisi*, 1993] *Chiara di Assisi*, Atti del XX convegno della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 15-17 ottobre 1992, Spoleto 1993.
[*Chiesa*, 1973] *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Milano 1973.
[Cicinelli 1979] A. Cicinelli, in *Arte Sacra in Umbria. Mostra dei dipinti restaurati, 1976-81*, catalogo della mostra, Perugia 1979, pp. 28-30.
[Ciferri, 1993] E. Ciferri, *Luigi Piccardini e il suo tempo*, Città di Castello 1993.
[Cilleni Nepis, 1900] C. Cilleni Nepis, *Il 'drago' nella leggenda di s. Mauro e di s. Felice in Val di Narco*, L'Aquila 1900.
[Coarelli, 2001] F. Coarelli, *Il rescritto di Spello e il santuario 'etnico' degli Umbri*, in *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X)*, Atti del XV congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 23-28 ottobre 2000, Spoleto 2001, pp. 39-51.
[Codogno, 1608] O. Codogno, *Nuovo itinerario delle poste per tutto il mondo*, Milano, appresso Girolamo Bordoni 1608.

[Collesi, 1908] R. Collesi, *Cronaca inedita del perugino don Temistocle Lupattelli (1796-1815)*, in "Archivio Storico del Risorgimento Umbro", 4, 1908, pp. 303-327.
[Comez, Orsini, 1997] G. Comez, F. Orsini, *Collazzone, 25 secoli di storia*, Collazzone 1997.
[*Compilatio Assisiensis*] *Compilatio Assisiensis, dagli scritti di fr. Leone e Compagni su s. Francesco d'Assisi*, prima edizione integrale dal ms. 1046 di Perugia con versione italiana a fronte, introduzione e note a cura di M. Bigaroni, Santa Maria degli Angeli 1975.
[*Concilia aevi karolini*, 1906] *Concilia*, II. *Concilia aevi karolini*, I, 1, Hannover 1906.
[Cordella, 1992] R. Cordella, *Nicola da Siena autore del polittico di S. Eutizio nel 1472*, in "Spoletium", 36-37, 1992, pp. 106-107.
[Cordella, 1995] R. Cordella, *Norcia e territorio. Guida storico-artistica*, Norcia 1995.
[Coronelli, 1705] V. Coronelli, *Sacro pellegrinaggio alli celebri e devoti santuari di Loreto, Assisi ed altri che s'incontrano nel loro viaggio de' quali leggonsi l'origine, le singolarità, le indulgenze che vi si acquistano nel visitarli, il modo di ottenerle, le reliquie, che li arricchiscono, ed i tesori, che vi possedono*, descritto e delineato con molte figure per sua devozione e per promoverla negli altri a maggior gloria di Dio dal p. Coronelli pubblicato e consacrato da Stefano Tramontino all'illustrissimo et eccellentissimo signore Giovanni Ferro patrizio veneto [s.n.t., ma: Venezia 1705].
[Covi, Dozzi, 1992] D. Covi, D. Dozzi, *Chiara francescanesimo al femminile*, Roma 1992.
[Cracco, 2002[a]] G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002[a].
[Cracco, 2002[b]] G. Cracco, *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002[b], pp. 7-61.
[*Cronaca Marini*, 1796] *Notizie storiche dal 1794 al 1833 scritte dal sacerdote Giambattista Marini*, ms. 1233, Biblioteca Comunale Augusta, Perugia.
[Cuccini, 1989] G. Cuccini, *Un Capolavoro "quasi inedito": la croce dipinta in S. Andrea a Spello*, in "Bollettino Storico della Città di Foligno", XIII, 1989, pp. 7-23.
[De Felice, 1965] R. De Felice, *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa alla fine del XVIII secolo*, in *Italia giacobina*, Napoli 1965, pp. 300-312.
[De Luca, 1958] G. De Luca, *Epilogo*, in "Archiva Ecclesiae", I, 1958, pp. 134-146.
[De Luca, 1962] G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, I, Archivio italiano per la storia della pietà; II, *Scrittori di religione del Trecento*, Roma 1962.
[De Luca, Prezzolini 1975] G. De Luca, G. Prezzolini, *Carteggio: 1907-1962*, ed. a cura di G. Prezzolini, Roma 1975, pp. 274-275.
[De Rossi, 1871] G.B. De Rossi, *Spicilegio d'archeologia cristiana nell'Umbria*, II, *L'elogio metrico di S. Vitale martire fatto da Spes vescovo di Spoleto*; III, *Dell'età in cui sedette Spes vescovo di Spoleto e dei carmi epigrafici del vescovo Achille*, in "Bullettino di Archeologia Cristiana", II, II, 1871, pp. 81-148.
[Dejonghe, 1969] M. Dejonghe, *Roma santuario mariano*, Bologna 1969.
[Delaruelle, 1975] É. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen âge*, Torino 1975.
[Delehaye, 1933] H. Delehaye, *Les Origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933.
[*Della edificazione*, 1870] *Della edificazione della Chiesa di Canoscio e del culto che ivi si rende a Maria Santissima del Transito. Memoria*, Roma 1870.
[Delumeau, 1989] J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989.
[Desplanques, 1975] H. Desplanques, *Campagne umbre. Contributo allo studio dei paesaggi rurali dell'Italia centrale*, Perugia 1975.
[Di Fonzo, 1990] L. Di Fonzo, *I beati francescani di Foligno tra santità e riforma religiosa, 1230-1860*, in "Miscellanea francescana", 90, 1990, pp. 595-647.
[*Dialogi*] Gregorii Magni, *Dialogi libri IV*, ed. a cura di U. Moricca, Roma 1924.
[Donadeo, 1983] M. Donadeo, *Icone di Cristo e di santi*, Brescia 1983.
[Donnini, 1992] M. Donnini, *Appunti sulla lingua e lo stile del "Liber" della beata Angela da Foligno*, in *Angela da Foligno*, 1992, pp. 181-213.
[Dupront, 1976] A. Dupront, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in C. Russo (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli 1976, pp. 351-375.
[*Esperienza religiosa di s. Veronica*] M. Duranti (a cura di), *Il "sentimento" tragico dell'esperienza religiosa: Veronica Giuliani (1660-1727)*, Napoli 2000.
[Fabbi, 1975] A. Fabbi, *Storia e arte nel Comune di Cascia*, Spoleto 1975.
[Fabbi, 1976] A. Fabbi, *Storia dei Comuni della Valnerina*, Santa Maria degli Angeli 1976.
[Fabbi, 1977] A. Fabbi, *Visso e le sue valli*, Spoleto 1977.
[Fabretti, post 1848] G. Fabretti, *Memorie ecclesiastiche di Deruta*, post 1848, ms. 2004, Biblioteca Comunale Augusta, Perugia.
[Faldi, 1970] I. Faldi, *Pittori viterbesi di cinque secoli*, Roma 1970.
[Faloci Pulignani, 1918] M. Faloci Pulignani, *Le Cronache di Spello degli Olorini*, in "Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", XXIII, 1918, pp. 3-52.

[Faloci Pulignani, Fausti, 1922] M. Faloci Pulignani, L. Fausti, *La chiesa priorale di San Felice di Narco*, Spoleto 1922.
[Fattorini, 1997] E. Fattorini, *Romanticismo religioso e culto mariano*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino 1997, pp. 213-223.
[Fattorini, 1999] E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento. Simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano 1999.
[Fausti, 1911] L. Fausti, *Del sepolcro di S. Giovanni arcivescovo di Spoleto, martire*, Castelplanio 1911.
[Fausti, 1922] L. Fausti, *La chiesa priorale di San Felice di Narco*, Spoleto 1922.
[Felicetti, Santanicchia, 1999] S. Felicetti, M. Santanicchia, *Vicende e autori del reliquiario di Sant'Eutizio (1544)*, in "Spoletium", XLI, 40, 1999, pp. 42-45.
[Ferrua, 1942] A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942.
[*Feste solenni*, 1888] *Le feste solenni per la consacrazione del nuovo tempio nel settembre 1878 e per la solenne incoronazione della taumaturga immagine nel settembre 1888. Memorie*, Città di Castello 1888.
[Feuillet, 1997] M. Feuillet, *Les visages de François d'Assise*, Paris 1997.
[Filannino, Mattioli, 1996] A. Filannino, L. Mattioli (a cura di), *Biografie antiche della Beata Angelina da Montegiove*, Centro di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1996.
[*Foi populaire*, 1974] *Foi populaire. Foi savante*, Actes du V.e Colloque international 1974, Paris 1976.
[*Fontes franciscani*] *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani et alii, Santa Maria degli Angeli 1995.
[*Fonti Francescane*] *Fonti francescane. Scritti, biografie di s. Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Assisi 1977.
[Fortini, 1940] A. Fortini, *Assisi nel Medioevo*, Roma 1940.
[Fortini, 1959] A. Fortini, *Nuova vita di san Francesco*, voll. IV, Santa Maria degli Angeli 1959.
[Franceschini, 2000] O. Franceschini, *Monte Santa Maria Tiberina e il suo archivio*, in "Pagine Altotiberine", IV, 10, 2000, pp. 131-136.
[*Francesco d'Assisi. Chiese*, 1982] R. Rusconi (a cura di), *Francesco d'Assisi. Chiese e conventi*, Milano-Perugia 1982.
[*Francesco d'Assisi. Documenti*, 1982] A. Bartoli Langeli, C. Cutini (a cura di), *Francesco d'Assisi. Documenti e archivi, codici e biblioteche, miniature*, Milano-Perugia 1982.
[*Francesco d'Assisi. Storia*, 1982] R. Rusconi (a cura di), *Francesco d'Assisi. Storia e Arte*, Milano-Perugia 1982.
[Fratini, 1983] C. Fratini, in *Arte in Valnerina e nello Spoletino, Emergenza e tutela permanente*, catalogo della mostra, Spoleto 25 giugno-30 agosto 1983, Roma 1983.
[Fratini, 1987] C. Fratini, *Note sulla pittura del Quattrocento*, in *Iconografia Musicale in Umbria nel XV secolo*, catalogo della mostra, Assisi settembre 1987, Assisi 1987, p. 24 nota 32.
[Fratini, 1995] C. Fratini, *Introduzione*, in A. Marabottini Marabotti (a cura di), *Pinacoteca Comunale di Spello*, Perugia 1995, pp. 19-38.
[Fratini, 1996] C. Fratini, *Per un riesame della pittura trecentesca e quattrocentesca nell'Umbria meridionale*, in *Piermatteo d'Amelia e la pittura nell'Umbria meridionale fra Trecento e Cinquecento*, Todi 1996, pp. 285-375.
[Fratini, 1998[a]] C. Fratini, *I dipinti della cattedrale di San Giovenale dal XIII secolo al primo Quattrocento e il 'contesto pittorico narnese' nel tardo Medioevo*, in C. Perissinotto (a cura di), *San Giovenale. La cattedrale di Narni nella storia e nell'arte*, Narni 1998[a], pp. 201-225.
[Fratini, 1998[b]] C. Fratini, *Pittura fra Marche e Umbria: primi passi per una storia comparata*, in F. Marcelli (a cura di), *Il Maestro di Campodonico. Rapporti artistici fra Umbria e Marche nel Trecento*, Fabriano 1998[b], pp. 12-43.
[Fratini, 1998[c]] C. Fratini, *Scultura lignea policroma e pittura nell'"Umbria" del Trecento*, in "Commentari d'arte", IV, 9-11, 1998[c], pp. 37-44.
[Fratini, 1999] C. Fratini, *Nuove acquisizioni per la scultura "umbra" trecentesca*, in G.B. Fidanza (a cura di), *Scultura e arredo in legno fra Marche e Umbria*, Atti del primo Convegno, Pergola 24/25 ottobre 1997, Perugia 1999, pp. 43-56.
[Fratini, 2002] C. Fratini, *La pala di Ilario da Viterbo*, in S. Brufani, E. Menestò (a cura di), *Assisi anno 1300*, Santa Maria degli Angeli 2002, pp. 477-499.
[Friedberg, 1922] E. Friedberg, *Corpus juris canonici*, II, *Decretalium collectiones*, Leipzig 1922.
[Frugoni, 1962] A. Frugoni, *La devozione dei Bianchi del 1399*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, Atti del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 16-19 ottobre 1960, Todi 1962, pp. 232-248.
[Frutaz, 1977] A.P. Frutaz, *Spes e Achilleo vescovi di Spoleto*, in Atti del II convegno di Studi Umbri (Gubbio 1964, Perugia s.d., pp. 351-357), ried. in *Martiri ed evangelizzatori della Chiesa spoletina*, Atti del I convegno di studi storici ecclesiastici, Spoleto 2-4 gennaio 1976, Spoleto 1977, pp. 69-90.
[Furiozzi, 2002] G.B. Furiozzi, *L'Umbria nel Risorgimento*, Perugia 2002.
[Garbuglia, 1978] R. Garbuglia, *La transumanza umbro-marchigiana nei secoli XV e XVI*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Perugia 1978, pp. 139-147.

[Gentile Donnola, 1984] F. Gentile Donnola, in L. Sensi, M. Sensi, *Fragmenta Hispellatis Historiae*, in "Bollettino Storico della Città di Foligno", VIII, 1984, pp. 13-136.
[Gentili, 1983] L. Gentili, *Storie di eremiti di monaci e di taumaturghi*, in *Arte in Valnerina e nello Spoletino, Emergenza e tutela permanente*, catalogo della mostra, Spoleto 25 giugno-30 agosto 1983, Roma 1983, pp. 53-56.
[Giacalone, 1983-84] F. Giacalone, *Le leggende di fondazione dei santuari mariani in Umbria*, in "Annali della Facoltà di Scienze Politiche", 20, 1983-84. Studi e ricerche di antropologia culturale e di sociologia. Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali, 7, pp. 43-74.
[Giacalone, 1996] F. Giacalone, *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Roma 1996.
[Giacchè, 1994] L. Giacchè, *Murare e ornare "ex voto"*, in B. Toscano (a cura di), *Trasimeno lago d'arte. Paesaggio dipinto, paesaggio reale*, Torino 1994, pp. 67-93.
[Giorgetti, Sabatini, Di Lodovico, 2000] V. Giorgetti, O. Sabatini, S. Di Lodovico, *L'Ordine agostiniano a Cascia. Nuovi dati storici sulla vita di santa Rita e di altri illustri agostiniani. Ricerca storica su fonti ignote, inedite e sottoutilizzate*, Perugia 2000.
[Giorgi, 1963] R. Giorgi, *La grotta di S. Angelo e l'ordine eremitico di S. Benedetto*, Ascoli 1963, pp. 50-51, 77-78.
[Golinelli, 1996] P. Golinelli, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1996.
[Grégoire, 1991] R. Grégoire, *Benedetto da Norcia e la nuova Europa*, Todi 1991.
[Grifoni, 1914] O. Grifoni, *Saggio di poesie e canti popolari religiosi di alcuni paesi umbri. Terza edizione corretta e ampliata con aggiunta un'appendice di ninne-nanne*, Foligno 1914.
[Grimaldi, 1993] F. Grimaldi, *La historia della chiesa di Santa Maria de Loreto*, Loreto 1993.
[Grohmann, 1978] A. Grohmann, *Aperture e inclinazioni verso l'esterno: le direttrici di transito e di commercio*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Perugia 1978, pp. 55-95.
[Grohmann, 1979] A. Grohmann, *Lotte mezzadrili e presenza dei cattolici nelle campagne dell'Alta valle del Tevere*, in "Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", 14, 1-2, 1979, pp. 108-145.
[Grohmann, 1980] A. Grohmann, *Note sulle fiere umbre in età medioevale e moderna*, in *La fiera dei Morti di Perugia*, Perugia 1980, pp. 1-25.
[Grondona, 1981] C. Grondona, *Todi storica e artistica*, Todi 1981.
[Grundmann, 1980] H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Bologna 1980.
[Guaitini, Seppilli, 1983] G. Guaitini, T. Seppilli (a cura di), *Gli ex-voto in maiolica della chiesa della Madonna dei Bagni a Casalina presso Deruta*, Firenze 1983.
[Guarnieri, 1964] R. Guarnieri, *Frères du Libre Esprit*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V, Paris 1964, coll. 1241-1268.
[Guarnieri, 1980] R. Guarnieri, *Fonti vecchie e nuove per una 'nuova' storia dei santuari*, in "Marianum", XLII, 1980, pp. 495-522.
[Guarnieri, 1987] R. Guarnieri, *Il santuario della Stella e don Pietro Bonilli. Una storia parallela (1861-1884)*, in *Un uomo nuovo per un mondo più umano. Don Pietro Bonilli*, Spoleto 1987, pp. 339-572.
[Hanslik, 1960] R. Hanslik, *Benedicti Regula*, CSEL, LXXV, Vienna 1960.
[*I Bianchi*, 2001] *I Bianchi tra Umbria e Marche. Mariofanie e transferts di sacralità*, in F. Santucci (a cura di), *Sulle orme dei Bianchi (1399). Dalla Liguria all'Italia Centrale*, Assisi 2001, pp. 237-270.
[Iacobilli, 1626] L. Iacobilli, *Vita di san Feliciano martire, vescovo et protettore della città di Fuligno, insieme con le vite de vescovi successori a esso santo…*, Fuligno 1626.
[Iacobilli, 1628] L. Iacobilli, *Vite de' santi e beati di Foligno e di quelli i corpi de' quali riposano in essa città e sua diocesi*, Foligno 1628.
[Iacobilli, 1647-61] L. Iacobilli, *Vite de' santi e beati dell'Umbria e di quelli i corpi de' quali riposano in essa provincia*, I, Foligno 1647; II, Foligno 1656; III, Foligno 1661.
[*Il santuario*, 1999] Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il santuario. Memoria, presenza e profezia del Dio vivente*, Città del Vaticano 1999.
[Iogna-Prat, Palazzo, Russo, 1996] D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (a cura di), *Maríe: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, prefazione di G. Duby, Paris 1996.
[*Itinerari del Sacro*, 1988] M. Sensi (a cura di), *Itinerari del Sacro in Umbria*, Firenze 1998.
[*Itinerari della santità*, 2000] *Umbria mistica. Itinerari della santità*, Perugia 2000.
[*Itinerari della santità in Umbria*, 2000] *Itinerari della santità in Umbria. Sui passi dei santi umbri tra storia, arte e natura*, Perugia 2000.
[*Itinerari diocesani*, 1999] M.R. Petrongari, A. Maniero, R. Bizzarri (a cura di), *Grande Giubileo del 2000. Itinerari diocesani*, Terni 1999.
[*Itinerari giubilari*, 1999] M. Sensi (a cura di), *Grande Giubileo del 2000. Itinerari giubilari di Foligno*, Foligno 1999.

[*Itinerario dell'Amore Misericordioso*, 2000] R. Iorio (a cura di), *Umbria mistica. Itinerari della santità. Itinerario dell'Amore Misericordioso*, Perugia 2000.
[*Itinerario francescano*, 2000] C. Silvestrini (a cura di), *Umbria mistica. Itinerari della santità. Itinerario francescano*, Perugia 2000.
[Jaszai, 1994] G. Jaszai, *Crocifisso*, in A.M. Romanici (a cura di), *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, V, Roma 1994, *ad vocem*.
[Jemolo, 1975] A.C. Jemolo, *I santuari*, in "Rivista di diritto pubblico e della pubblica amministrazione in Italia", 5, II, 1913, pp. 484-533.
[Josi, 1969] E. Josi, *La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, in *Saecularia Petri e Pauli*, Città del Vaticano 1969, pp. 149-197.
[Julia, 2000] D. Julia, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, in A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, métodologiques, historiques et monographiques*, Roma 2000, pp. 241-295.
[Krautheimer, 1937] R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum, Romae*, I, Città del Vaticano 1937.
[Kruger, 1992] K. Kruger, *Der Fruhe Bildkult des Franziskus in Italien*, Berlin 1992.
[*La beata Angelina*, 1984] R. Pazzelli, M. Sensi (a cura di), *La beata Angelina da Montegiove dei conti Marsciano e il movimento del terz'ordine regolare francescano femminile*, Atti del convegno di Studi Francescani, Foligno 22-24 settembre 1983, Roma 1984.
[*La coscienza cittadina*, 1972] *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Atti dell'XI convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 1972.
[*La Franceschina*] N. Cavanna (a cura di), *La Franceschina. Testo volgare umbro del sec. XV scritto dal p. Giacomo Oddi di Perugia*, voll. 2, Santa Maria degli Angeli 1929.
[*La peste nera*, 1994] *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Atti del XXX convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, Todi 10-13 ottobre 1993, Spoleto 1994.
[*La ricognizione*, 1978] *La ricognizione del corpo di san Francesco 24 giugno-4 marzo 1978*, Assisi 1978.
[*La spiritualità di s. Chiara*, 1986] S. Nessi (a cura di), *La spiritualità di s. Chiara a Montefalco*, Atti del I convegno di studio, Montefalco 8-10 agosto 1985, Montefalco 1986.
[*La Valnerina, il Nursino, il Casciano*, 1977] *La Valnerina, il Nursino, il Casciano. L'Umbria, manuali per il territorio*, Roma 1977.
[Lanternari, 1984] V. Lanternari, *Considerazioni antropologiche su devozioni e culti nel Plestino*, in M. Sensi, *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984, pp. V-VII.
[Lanzoni, 1927] F. Lanzoni, *Le Diocesi d'Italia, dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, I, Faenza 1927.
[Le Goff, 1977] J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977.
[*Le terziarie francescane*, 1996] E. Menestò (a cura di), *Le terziarie francescane della Beata Angelina. Origine e spiritualità*, Atti del convegno di studi, Foligno 13-15 luglio 1995, Spoleto 1996.
[*Le 'Visiones'*, 1990] *Le 'Visiones' nella cultura medievale*, Atti della VI settimana residenziale di studi medievali, Carini 20-25 ottobre 1986, in "Schede Medievali", 19, luglio-dicembre 1990, pp. 253-313.
[Lecler, 1997] J. Lecler, *Vienne* [Storia dei concili ecumenici, VIII], Città del Vaticano 1997.
[Leclercq, 1975] J. Leclercq, *Clausura*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 2, Roma 1975, coll. 1166-1174.
[*Legenda Aurea*] Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, ed. critica a cura di G.P. Maggioni, Firenze 1998.
[Lentini, 1962] A. Lentini, *Benedetto da Norcia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma 1962, coll. 1104-1184.
[Leonardi, 1979] C. Leonardi, *Dalla santità "monastica" alla santità "politica"*, in "Concilium", XV/9, 1979.
[Leonardi, 1980] C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio del Mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, Atti dei convegni Lincei, 45, Roma 1980, pp. 435-476.
[Leonardi, 1986] C. Leonardi, *Sante donne in Umbria tra secolo XIII e XIV*, in *Sante e beate umbre tra il XII e il XIV secolo*, Foligno 1986, pp. 49-60.
[Leonardi, Degl'Innocenti, 2000] C. Leonardi, A. Degl'Innocenti (a cura di), *Maria Vergine Madre Regina, Le miniature medievali e rinascimentali,* catalogo della mostra "Maria Vergine Madre Regina", Roma Biblioteca Vallicelliana, dicembre 2000-febbraio 2001, Roma 2000, pp. 95-108.
[*Liber de apparitione*] *Liber de apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano*, in *MGH*, *Scriptores rerum Langobardorum et Italicarum saec. VI-IX*, a cura di G. Waitz, Hannoverae 1878, pp. 540-543.
[Lobrichon, 1987] G. Lobrichon, *Francesco d'Assisi. Gli affreschi della basilica inferiore*, Torino 1987.
[Lobrichon, 1994] G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident XI.e - XV.e siècles*, Paris 1994.
[Locci, 2001-02] M. Locci, *Immagini di culto e santuari nella diocesi di Città di Castello: una prima ricognizione*, tesi di laurea, Università degli Studi di Perugia, a.a. 2001-02.
[*Loreto crocevia*, 1997] F. Citterio, L. Vaccaro (a cura di), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Atti del convegno [Fondazione Paolo VI], Villa Cagnola di Gazzada 19-21 maggio 1995, Brescia 1997.

[Luca di S. Giuseppe, 1887] Luca di S. Giuseppe, *La vera stella d'Italia ossia l'apparizione della Madonna della Stella nella Valle dell'Umbria presso Spoleto*, Foligno 1887.
[Lunghi, 1984] E. Lunghi, *Un affresco giottesco a Gubbio*, in "Paragone", 407, pp. 51-56.
[Lunghi, 2000] E. Lunghi, *La Passione degli Umbri. Crocifissi in valle Umbra tra Medioevo e Rinascimento*, Foligno 2000.
[Lupi, 1998] M. Lupi, *Il clero a Perugia durante l'episcopato di Gioacchino Pecci (1846-1878) tra Stato Pontificio e Stato Unitario*, Roma 1998.
[Maccarrone, 1978] M. Maccarrone, *Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro a Spoleto*, in *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, pp. 249-284. riedito in Id., *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, Roma 1991, pp. 287-327.
[Maccarrone, 1980] M. Maccarrone, *Il pellegrinaggio a S. Pietro*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XXXIV, 1980, pp. 363-429, riedito in Id., *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, Roma 1991, pp. 206-286.
[*Madonna del Ponte della Pietra*, 1854] *La Madonna del Ponte della Pietra. Memoria. Epigrafi. Sonetti*, Perugia 1854.
[Maetzke, 1994] A.M. Maetzke (a cura di), *Il Volto Santo di Sansepolcro, un grande capolavoro medievale rivelato dal restauro*, Cinisello Balsamo 1994.
[Magro, 1991] P. Magro, *La basilica sepolcrale di San Francesco in Assisi. Percorsi storico-artistici, quadri concettuali*, Assisi 1991.
[Maire-Vigueur, 1978] J.C. Maire-Vigueur, *La transumanza del bestiame tra l'Umbria e il Patrimonio alla fine del Medio Evo*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Perugia 1978, pp. 131-137.
[Manselli, 1985] R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1985.
[Mansi, *Concilia*] J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Venezia 1759-98.
[Manuali, 1982] G. Manuali, *Aspetti della pittura eugubina del Trecento: sulle tracce di Palmerino di Guido e Angelo di Pietro*, in "Esercizi", 5, 1982, pp. 5-19.
[Mariano da Firenze] G. Boccali (a cura di), '*Libro delle degnità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne Santa Chiara da Asisi'. Santa Chiara d'Assisi e le clarisse*, in "Studi Francescani", 83, nn. 1-4, 1986, pp. 1-420.
[Marini, 1927] F. Marini, *Fiammenga e le sue chiese*, Foligno 1927.
[Martina, 1986] G. Martina, *Problemi storiografici e metodologici sull'episcopato Pecci*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Studi sull'episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Napoli 1986, pp. 51-106.
[Meersseman, 1977] G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, voll. 3, Roma 1977.
[*MGH*] *Monumenta Germaniae Historica*, edid. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannover-Berlino 1826 sgg.
[Meiss, 1982] M. Meiss, *Pittura a Firenze e Siena dopo la morte nera, arte, religione e società alla metà del Trecento*, saggio introduttivo di B. Toscano, Torino 1982.
[Meloni, 1966] P.L. Meloni, *Monasteri benedettini in Umbria tra VIII e XI secolo nella storiografia di Lodovico Iacobilli*, in *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del secolo VIII alla fine del secolo XI*, Atti del III convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-27 maggio 1965, Perugia 1966, pp. 283-321.
[Mencarelli, 1993] A. Mencarelli, *Mente e cuore. Scuola elementare e istruzione popolare in Umbria tra Ottocento e Novecento*, Napoli 1993.
[Menestò, 1984] E. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, con la prefazione di C. Leonardi e un'appendice storico-documentaria di S. Nessi, Firenze-Perugia 1984.
[Menestò, 1986] E. Menestò, *Beate e sante dell'Umbria tra Duecento e Trecento: una ricognizione degli scritti e delle fonti agiografiche*, in *Sante e beate umbre tra il XII e il XIV secolo*, Foligno 1986, pp. 61-87.
[Menestò, 1998] E. Menestò, *Umbria mistica e santa (secc. V-XVI)*, in M. Sensi (a cura di), *Itinerari del Sacro in Umbria*, pp. 15-103.
[Menestò, Rusconi, 1989] E. Menestò, R. Rusconi, *Umbria sacra e civile*, Torino 1989.
[Mens, 1973] A. Mens, *Beghine, begardi, beghinaggi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1973, coll. 1165-1180.
[Miccoli, 1991] G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991.
[Michetti, 2000] R. Michetti, *"Ventimila corpi di santi": la storia agiografica di Ludovico Jacobilli*, in G. Luongo (a cura di), *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*, Napoli 2000, pp. 73-158.
[Miller, 1895] K. Miller, *Mappae Mundi. Die Altensten Weltkarten*, II, Stuttgart 1895.
[Minciotti Tsoukas, 1988] C. Minciotti Tsoukas, *I "Torbidi del Trasimeno" (1798). Analisi di una rivolta*, Milano 1988.
[Minciotti Tsoukas, 1995] C. Minciotti Tsoukas, *L'antigiacobinismo: genesi e vicende del "Viva Maria"*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 1995, pp. 111-129.

[Mommsen, 1904] T. Mommsen, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, Berlino 1904.
[Monachino, 1965] V. Monachino, *La lettera decretale di Innocenzo* I, in *Ricerche sull'Umbria tardo antica e preromanica*, Atti del II convegno di Studi Umbri, Gubbio 24-28 maggio 1964, Perugia 1965, pp. 211-234.
[Mongelli, 1983] G. Mongelli, *Storia del Goleto dalle origini ai nostri giorni. Una singolare abbazia presso Sant'Angelo dei Lombardi*, Lioni 1983.
[Monticone, 1992] A. Monticone, *L'episcopato italiano dall'Unità al Concilio Vaticano II*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari 1992, pp. 257-330.
[Morello, 1999] G. Morello (a cura di), *Assisi non più Assisi. Il tesoro della basilica di San Francesco*, Milano 1999.
[Morozzo Della Rocca, 1980] R. Morozzo Della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1918)*, Roma 1980.
[Morozzo Della Rocca, 1997] R. Morozzo Della Rocca, *Il culto dei santi tra i soldati (1915-1918)*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino 1997, pp. 225-234.
[*Movimento religioso femminile*, 1980] *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII convegno della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980.
[*Movimento religioso femminile*, 1984] R. Rusconi (a cura di), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, Atti del VII convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, Città di Castello 27-29 ottobre 1982, Firenze-Perugia 1984.
[Multon, 2000] H. Multon, *Le discours sur l'Apocalypse dans les années 1870: une réponse aux malheurs des temps*, in *La Salette. Apocalypse, pèlerinage, littérature*, C. Langlois (éd.), Grenoble 2000, pp. 65-80.
[*Narratio de miraculo*] *Narratio de miraculo a Michaële arch. Chonis patrato*, ed. M. Bonnet, in "Analecta Bollandiana", 8, 1889, pp. 289-328.
[Naz, 1975] R. Naz, *Sanctuaires*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, 7, col. 780.
[Neri, 1971] D. Neri, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1971.
[Nessi, 1977] S. Nessi, *Le origini del Comune di Montefalco*, Spoleto 1977.
[Nessi, 1984] S. Nessi, *Appendice storico-documentaria*, in E. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Perugia-Firenze 1984, pp. 533-557.
[Nessi, 1988] S. Nessi, *"Dall'eremo al cenobio". Insediamenti inediti nel territorio di Trevi*, in "Spoletium", XXX, 33, 1988, pp. 76-86.
[Nessi, Ceccaroni, 1972] S. Nessi, S. Ceccaroni (a cura di), *Da Spoleto a Monteleone attraverso il Monte Cascerno*, Spoleto 1972.
[Nessi, Paoli, 1995] S. Nessi, E. Paoli, *San Fortunato di Montefalco. Un evangelizzatore umbro del IV secolo*, Santa Maria degli Angeli 1995.
[Nicasi, 1912] G. Nicasi, *Le credenze religiose delle popolazioni rurali dell'Alta Valle del Tevere*, Roma 1912.
[Nicolini, 1987] U. Nicolini, *Le canonizzazioni "facili" del Comune di Perugia: il caso di san Bevignate*, in M. Roncetti, P. Scarpellini, F. Tommasi (a cura di), *Templari e Ospitalieri in Italia. La chiesa di San Bevignate a Perugia*, Milano 1987, pp. 39-45.
[*Notizie. Preghiere*, 1946] Santuario Italiano della Madonna di Fatima in Città della Pieve, *Notizie. Preghiere. Canti. Per i devoti della Madonna di Fatima*, Perugia 1946.
[Oliger, 1983] L. Oliger, *De secta Spiritus Libertatis in Umbria saec. XIV. Disquisitio et documenta*, Roma 1943.
[Omaechevarria, 1982] I. Omaechevarria, *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, Madrid 1982.
[*Orientamenti di una regione*, 1978] *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Perugia 1978.
[Orizzonti, 1999] *Programma del Giubileo della diocesi di Orvieto-Todi*, in "Orizzonti", 3, 5, maggio 1999.
[Orselli, 1965] A. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965 (e in Ead., *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985, pp. 3-182).
[Otranto, Carletti, 1995] G. Otranto, C. Carletti, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1995.
[Paciocco, 1989] R. Paciocco, *Elementi per una tipologia della santità francescana nel secolo XV*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, Atti del XV convegno della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 15-17 ottobre 1987, Assisi 1989, pp. 79-102.
[Palazzini, 1975] P. Palazzini, *Dictionarium morale et canonicum*, IV, Roma 1968, pp. 202-203.
[Pani Ermini, 1991] L. Pani Ermini, *Note sulla città di Narni nell'altomedioevo*, in G. Binazzi (a cura di), *L'Umbria meridionale fra tardo-antico ed altomedioevo*, Atti del convegno di studio, Acquasparta 6-7 maggio 1989, Santa Maria degli Angeli 1991, pp. 139-151.

[Paoli, 1997] E. Paoli, *Agiografia e strategie politico-religiose. Alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*, Spoleto 1997.
[Paolino di Milano, 1961] Paolino di Milano, *Vita di S. Ambrogio*, 14, ed. critica di M. Pellegrino (Verba seniorum, I), Roma 1961.
[Paolo Diacono] Paolo Diacono, *Storia dei longobardi*, ed. a cura di L. Capo, Milano 1993.
[Paolucci, 1923] P. Paolucci, *Refrigerium*, Camerino 1923.
[*PG*] *Patrologia Graeca*, ed. J.P. Migue, 161 voll., Parigi 1857-66.
[*Patronage and Public*, 1986] *Patronage and Public in the Trecento*, Firenze 1986.
[Pecci, 1851] G. Pecci, *Editto sul culto della S. Immagine di Maria SS.ma della Misericordia al Ponte della Pietra*, Perugia 1851.
[*Pellegrinaggi giubilari*, 1999] Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve (a cura di), *Pellegrinaggi giubilari. Il Grande Giubileo nell'archidiocesi di Perugia-Città della Pieve*, Perugia 1999.
[*Pellegrinaggio*, 1873] *Il Pellegrinaggio ultramontano che s'intende inviare ai santuari d'Italia*, Perugia 1873.
[Pellegrini, 1978] G. Pellegrini, *Don Luigi Rughi e lo sciopero contadino del 1911 a Gubbio*, in "Cronache umbre", 3, 9/10, 1978, pp. 41-49.
[Pellegrini, 1979] G. Pellegrini, *Lo sciopero contadino del luglio 1911 a Gubbio*, in "Annali della Facoltà di Scienze Politiche", 1978/79 [Materiali di storia, 3], Perugia 1979, pp. 201-237.
[*Pellegrini sulle orme dei santi*, 1999] Diocesi di Assisi-Nocera Umbra-Gualdo Tadino, *Pellegrini sulle orme dei santi. Giubileo 2000*, Cannara 1999.
[Penco, 1965] G. Penco, *Il monachesimo in Umbria dalle origini al sec. VII incluso*, in *Ricerche sull'Umbria tardoantica e preromanica*, Atti del II convegno di Studi Umbri, Gubbio 24-28 maggio 1964, Perugia 1965, pp. 257-276.
[Perdrizet, 1908] P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris 1908.
[Peri, 1992] V. Peri, *Rita da Cascia, perla preziosa dell'Umbria*, Gorle 1992.
[Picasso, 1981] G. Picasso, *San Benedetto di S. Angelo di Voltorino (Ascoli Piceno) ordine eremitico di.-*, in *Monasticon Italiae*, I, *Roma e Lazio*, Cesena 1981, coll. 408-409.
[Picasso, Piana, Motta, 1986] G. Picasso, G. Piana, G. Motta (a cura di), *A pane e acqua: peccati e penitenze nel Medioevo; il Penitenziale di Burcardo di Worms*, Novara 1986.
[Piergili, 1640] B. Piergili, *Vita della B. Chiara detta della croce da Montefalco dell'ordine di s. Agostino*, Foligno 1640.
[Pierucci, 1978] F. Pierucci, *Le lotte contadine in Umbria. Cronache di mezzo secolo, (1900-1950)*, Umbertide 1978.
[Pietrangeli, 1977] C. Pietrangeli, *Epigrafia cristiana nel territorio di Spoleto*, in *Martiri ed evangelizzatori della Chiesa Spoletina*, Atti del I convegno di studi storici ecclesiastici, Spoleto 1977.
[Pirri, 1917] P. Pirri, *Una pittura storica di Cola di Pietro da Camerino in S. Maria di Vallo di Nera*, in "Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria", 4, 1917, pp. 275-285.
[Pirri, 1960] P. Pirri, *L'abbazia di Sant'Eutizio in Val Castoriana presso Norcia e le chiese dipendenti*, Roma 1960.
[Pozzi, 1993] G. Pozzi, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993.
[Pratesi, 1954] R. Pratesi, *Le clarisse in Italia*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario (1253-1953)*, Assisi 1954, pp. 339-377.
[Previtali, 1965] G. Previtali, *Sulle tracce di una scultura umbra del Trecento. Il Maestro della Santa Caterina Gualino*, in "Paragone", 181, 1965, pp. 16-25.
[Previtali, 1986] G. Previtali, *Due lezioni sulla scultura umbra del Trecento II. L'Umbria alla sinistra del Tevere 3. Tra Spoleto e L'Aquila: il 'Maestro della Madonna del Duomo di Spoleto' e quello 'del Crocifisso di Visso'*, in "Prospettiva", 44, 1986, pp. 9-15.
[Previtali, 1991] G. Previtali, *Studi sulla scultura gotica in Italia, storia e geografia*, Torino 1991.
[Profeta, 1970] G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei santuari (Avvio ad un'analisi morfologica)*, in "Lares", 36, 1970, pp. 245-258.
[Prosperi, 1984] A. Prosperi, *Madonne di città e madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in S. Boesch Gajano, L. Sebastiani (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma-L'Aquila 1984, pp. 617-647.
[Quilici, 1987] L. Quilici, *La transumanza nell'Italia centrale in età moderna e medioevale come contributo alla conoscenza di quella antica*, in *Ambiente e società pastorale nella montagna maceratese*, Atti del XX convengo di Studi Maceratesi, Ussita 29-30 settembre 1984, Macerata 1987, pp. 143-164.
[Quirino, 1983] R. Quirino, in *Arte in Valnerina e nello Spoletino, Emergenza e tutela permanente*, catalogo della mostra, Spoleto 25 giugno-30 agosto 1983, Roma 1983.
[Radi, 1962] L. Radi, *I mezzadri*, Roma 1962.
[Ragghianti, 1980] C.L. Ragghianti, *Giotto o vicino a Giotto*, in "La Nazione", 25 ottobre 1980.
[*Ragguaglio delle feste*, 1855] *Ragguaglio delle feste di Maria SS. delle Grazie e della sua solenne incoronazione celebrate in Perugia nel settembre dell'anno 1855*, Perugia 1855.
[Ranciaro, 1988] R. Ranciaro, *La gola di Sant'Eustachio. Aspetti naturalistici e storici*, Sanseverino Marche 1988.

[Rano Gundin, 1989] B. Rano Gundin, *Santa Rita. Estudio histórico crítico sobre sus primeras biografías y sobre su vida*, in "Analecta Augustiniana", LXXIII, 1989, pp. 53-135.
[*Relazione Gubbio*, 1796] *Relazione di prodigiosi e frequenti aprimenti d'occhi giramenti di pupille e cambiamento di colore nel viso ed altri movimenti straordinari in varie Statue ed Immagini di Maria Santissima venerate in alcune Chiese Monasteri ed Episcopio della città di Gubbio e sua diocesi*, Fuligno 1796.
[*Relazione Todi*, 1796] *Relazione del prodigioso frequentissimo aprimento e movimento degli occhi di due sagre immagini di Maria SS.ma seguite nella città di Todi nel mese di luglio 1796*, Todi 1796.
[Riccardi, 2002] A. Riccardi, *Santuari italiani e Vaticano II: tradizione, crisi, ripresa*, in *I santuari francesi e italiani nel mondo contemporaneo. Tradizione, riprese, invenzioni*, Atti del convegno di studi, Roma 8-9 novembre 2002 (in corso di stampa).
[*Ricerche in Umbria 2*] *Ricerche in Umbria 2. Pittura del Seicento e Settecento*, Treviso 1980.
[*Ricerche sull'Umbria*, 1965] *Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica*, Atti del II convegno di Studi Umbri, Gubbio 24-28 maggio 1964, Perugia 1965.
[Ringbom, 1984] S. Ringbom, *Icon to narrative. The rise of the dramatic close-up in Fifteenth-Century devotional painting*, Beukenlaan 1984.
[Ristori, 1905] G.B. Ristori, *Della venuta e del soggiorno di s. Ambrogio in Firenze*, in "Archivio Storico Italiano", V, XXXVI, 1905, pp. 241-275.
[Romaniello, 1997] V. Romaniello, *La religiosità nella letteratura popolare: i "librettini di storie antiche e moderne" dell'editore Adriano Salani*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino 1997, pp. 105-115.
[Rossi, 1857] A. Rossi, *L'anello sponsalizio di Maria vergine*, Perugia 1857.
[Rossi Scotti, 1855] L. Rossi Scotti, *Per la incoronazione della Beata Vergine celebratasi con solenne pompa in Perugia li 8 settembre 1855. Terzine*, Perugia 1855.
[Ruf, 1974] G. Ruf, *Giotto in Assisi. Nuova presentazione degli affreschi di Giotto nella Basilica superiore*, Assisi 1974.
[*S. Chiara da Montefalco*, 1985] C. Leonardi, E. Menestò (a cura di), *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Atti del IV convegno di studi storici ecclesiastici, Spoleto 28-30 dicembre 1981, Firenze-Perugia 1985.
[*S. Gregorio in Spoleto*, 1979] *La basilica di S. Gregorio Maggiore in Spoleto*, Spoleto 1979.
[Sabatier, 1900] P. Sabatier (a cura di), *Fratris Francisci Bartoli de Assisio Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncola*, [in] *Collection d'études et des documents sur l'historie religieuse et littéraire du Moyen Age*, Paris 1900.
[Sainsaulieu, 1963] J. Sainsaulieu, *Ermites en Occident*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, 15, Paris 1963, coll. 771-787.
[Sainsaulieu, 1974] J. Sainsaulieu, *Les ermites français*, preface par H.-I. Marrou, Paris 1974.
[*Sainte Claire d'Assise*, 1995] *Sainte Claire d'Assise et sa posterité*, Actes du Colloque int. organisé à l'occasion du VIII.e Centenaire de sainte Claire, Paris 29 septembre 1.er octobre 1994, Nantes 1995.
[Salvatori, 1999] P. Salvatori, *Giano dell'Umbria: i castelli, l'abbazia di S. Felice, i Monti Martani. La storia, i monumenti, gli itinerari*, Perugia 1999.
[*Santa Rita*, 2000] *Santa Rita da Cascia († 1447/1457). Storia, devozione, sociologia*, Primo centenario della Canonizzazione, 24 maggio 1900-24 maggio 2000, Atti del convegno, Roma 24-26 settembre 1998, Roma 2000.
[Santantoni Menichelli, 1999] A. Santantoni Menichelli, *Le Madonne che vide il Perugino*, Perugia 1999.
[Santi, 1969] F. Santi, *La Galleria Nazionale dell'Umbria*, Roma 1969.
[Santi, 1976] F. Santi, *Gonfaloni umbri del Rinascimento*, Perugia 1976.
[*Santi e demoni*, 1989] *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, XXXVI settimana di studio del Centro di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 7-13 aprile 1988, Spoleto 1989.
[Santucci, 1999] F. Santucci, *Il passaggio dei Bianchi in Assisi (1399)*, Assisi 1999.
[Santi, Scarpellini, 1980] F. Santi, P. Scarpellini, *No il Cristo non è di Giotto*, in "La Nazione", 16 ottobre 1980.
[Saxer, 1984] V. Saxer, *La Tuscia nel Martirologio Geronimiano: osservazioni sulla storia del Martirologio e su quella della Tuscia*, in *Il Paleocristiano nella Tuscia*, Atti del convegno, II, Roma 1984, pp. 19 sgg.
[Scaraffia, 1990] L. Scaraffia, *La santa degli impossibili*, Torino 1990.
[Scaraffia, 1998] L. Scaraffia, *Loreto*, Bologna 1998.
[Scarpellini, 1982] P. Scarpellini, *Iconografia francescana nei secoli XIII e XIV*, in *Francesco d'Assisi. Storia e Arte*, Milano 1982, pp. 91-126.
[Schmiedt, 1966] G. Schmiedt, *Contributo della foto-interpretazione alla conoscenza della rete stradale dell'Umbria nell'alto Medioevo*, in *Aspetti dell'Umbria dall'inizio del sec. VIII alla fine del sec. XI*, Atti del III convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-27 maggio 1965, Perugia 1966, pp. 177-233.
[Schönborn, 1976] C. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Friburgo 1976.
[Sensi, 1982] L. Sensi, *Un sarcofago paleocristiano da Santa Maria in Campis presso Foligno*, in "Bollettino Storico della Città di Foligno", VI, 1982, pp. 19-34.
[Sensi, 1983] L. Sensi, *Il sarcofago paleocristiano di San Giovanni Profiamma presso Foligno*, in "Bollettino Storico della Città di Foligno", VII, 1983, pp. 331-340.

[Sensi, 1984] M. Sensi, *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984.
[Sensi, 1987] M. Sensi, *Santuari politici 'contra Pestem', l'esempio di Fermo*, in G. Paci (a cura di), *Miscellanea di studi marchigiani in onore di Febo Allevi*, Università degli Studi di Macerata, Facoltà di Lettere e Filosofia, 36, Agugliano 1987, pp. 605-652.
[Sensi, 1989] M. Sensi, *Santuari "politici" e raduni fieristici "franchi". L'esempio di Spello*, in "Bollettino Storico della Città di Foligno", XIII, 1989, pp. 205-260.
[Sensi, 1990[a]] M. Sensi, *Foligno e Terrasanta (secoli XI-XVII)*, in "Bollettino Storico della Città di Foligno", XIV, 1990[a], pp. 7-78.
[Sensi, 1990[b]] M. Sensi, *Santuari 'contra pestem': gli esempi di Terni e Norcia*, in *Dall'Albornoz all'età dei Borgia. Questioni di cultura figurativa nell'Umbria meridionale*, Amelia 1-3 ottobre 1987, Todi 1990[b], pp. 347-362.
[Sensi, 1991] M. Sensi, *Agiografia umbra tra Medioevo ed età moderna*, in G.D. Gordini (a cura di), *Santità e agiografia*, Atti dell'VIII congresso dei professori di Storia della Chiesa [Terni], Torino 1991, pp. 175-198.
[Sensi, 1994[a]] M. Sensi, *Le Madonne del Soccorso Umbro-Marchigiane nell'iconografia e nella pietà*, in "Bollettino Storico della Città di Foligno", 18, 1994[a], pp. 7-88.
[Sensi, 1994[b]] M. Sensi, *Il pellegrinaggio votivo lauretano*, in "Studia Picena", 69, 1994[b], pp. 205-237.
[Sensi, 1995] M. Sensi, *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995.
[Sensi, 1996] M. Sensi, *I santuari nella cristianità dell'Occidente*, in L. Andreatta, F. Marinelli (a cura di), *Santuario, tenda dell'incontro con Dio. Tra storia e spiritualità*, Casale Monferrato 1996, pp. 23-58.
[Sensi, 1997] M. Sensi, *Monachesimo femminile nell'Italia centrale (sec. XV)*, in G. Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI convegno del "Centro di Studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano 21-24 settembre 1995, Negarine di San Pietro in Cariano 1997, pp. 135-168.
[Sensi, 2000[a]] M. Sensi, *Santuari ad instar del Santo Sepolcro*, in "Quaderni Stefaniani", 19, 2000[a], pp. 261-285.
[Sensi, 2000[b]] M. Sensi, *Santuari del perdono e santuari eremitici "à répit". Esempi umbro-marchigiani*, in A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, métodologiques, historiques et monographiques*, Roma 2000[b], pp. 215-239.
[Sensi, 2000[c]] M. Sensi, *Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia centrale, l'esempio umbro*, in E. Menestò (a cura di), *Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia centrale*, Atti del convegno di studio, Ascoli Piceno 21-22 maggio 1999, Spoleto 2000[c], pp. 113-131.
[Sensi, 2001[a]] *Pellegrini dell'arcangelo Michele e santuari garganici 'ad instar' lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana*, in "Compostella", 27, gennaio-dicembre 2000 [ma Pistoia, settembre 2001[a]], pp. 19-50.
[Sensi, 2001[b]] M. Sensi, *Religione civica e patronati. L'esempio di sant'Ansovino, vescovo di Camerino*, in G. Tomassini (a cura di), *Studi storici per Angelo Antonio Bittarelli*, Camerino 2001[b], pp. 127-136.
[Sensi, 2002[a]] *Anemia mediterranea e santi sauroctoni*, in G. Baldissone, M. Piccat (a cura di), *Carte di Viaggi e viaggi di carta. L'Africa, Gerusalemme e l'Aldilà*, Atti del convegno, Vercelli 18 novembre 2000, Novara 2002[a], pp. 11-37.
[Sensi, 2002[b]] M. Sensi, *Il Perdono di Assisi*, Santa Maria degli Angeli 2002[b].
[Sensi, 2002[c]] *Santuari micaelici e francescani nell'Umbria meridionale*, in M. Sensi (a cura di), *Il beato Antonio da Stroncone*, IV, Atti delle giornate di studio, Stroncone 27 marzo 1999 e 25 novembre 2000, Santa Maria degli Angeli 2002[c], pp. 53-91.
[Sensi, 2002[d]] M. Sensi, *Santuari micaelici e primordi del francescanesimo*, in "Collectanea Franciscana", 72, 2002[d], pp. 5-104.
[Sensi, 2002[e]] M. Sensi, *Il pellegrinaggio al Perdono di Assisi e la tavola di Ilario da Viterbo*, in S. Brufani, E. Menestò (a cura di), *Assisi anno 1300*, Assisi 2002, pp. 267-326.
[Sergi, 1988] G. Sergi, *San Michele della Chiusa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 8, Roma 1988, coll. 601-604.
[Servanzi Collio, 1884] S. Servanzi Collio, *Notizie storiche intorno al monastero di S. Michele o S. Eustachio di Domora presso la città di San Severino e descrizione di un breviario quivi adoperato fin dal secolo XIII*, San Severino Marche 1884.
[Silvestrelli, 1993] M.R. Silvestrelli, *Dal Maestro di Cesi a Pier Matteo da Amelia: aspetti della cultura figurativa nell'Umbria meridionale tra XIV e XV secolo*, in *La pittura nell'Umbria meridionale dal Trecento al Novecento*, Terni 1993, pp. 25-47.
[Siniscalco, 1987] P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari 1987.
[Sperandio, 1986] B. Sperandio, *I luoghi del sacro. Territorio, paese e casa nell'area di Trevi*, in G. Chiuini (a cura di), *L'architettura popolare in Italia. Umbria*, Roma-Bari 1986, pp. 169-184.
[Sperandio, 2001] B. Sperandio, *Chiese romaniche in Umbria*, Perugia 2001.
[*Spoleto*, 1977] *Spoleto. L'Umbria, manuali per il Territorio*, Roma 1978.
[Stella, 1986] P. Stella, *L'organizzazione del sacro in Italia: l'Auxilium Christianorum di Spoleto tra reli-*

giosità e politica (1862-1881), in E. Cavalcanti (a cura di), *Studi sull'episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Napoli 1986, pp. 337-359.
[Stella, 1995] P. Stella, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. 3. L'età contemporanea*, Roma-Bari 1995, pp. 115-142.
[Stendardi, 1995] Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la regola*, introduzione di A. Stendardi, Roma 1995.
[*Stimmate di s. Francesco*, 1997] *Il fatto delle stimmate di s. Francesco*, Atti della tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996, Santa Maria degli Angeli 1997.
[Stopani, 1991] R. Stopani, *Le vie del pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostela*, Firenze 1991.
[Sumption, 1981] J. Sumption, *Monaci, santuari, pellegrini: la religione nel Medioevo*, Roma 1981.
[Susi, 1995] E. Susi, *La 'Vita beati Mauri Syri abbatis et Felicis eius filii apud Vallem Narci prope Naris ripam' del codice Alessandrino 89*, in "Hagiographica", II, 1995, pp. 93-136.
[Susi, 1999] E. Susi, *Il culto dei santi nel corridoio bizantino e lungo la via Amerina*, in E. Menestò (a cura di), *Il corridoio bizantino e la via Amerina in Umbria nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1999, pp. 266 sgg.
[Sussmann, 1929] V. Sussmann, *Maria mit dem Schutzmantel*, in "Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft", V, 1929, pp. 285-351.
[Tacchini, 1993] A. Tacchini, *Venanzio Gabriotti e il suo tempo*, Città di Castello 1993.
[*Tesoro di san Francesco*, 1980] *Il tesoro della basilica di san Francesco d'Assisi. Saggi e catalogo*, Firenze 1980.
[Thier, Caluffetti, 1985] L. Thier, A. Caluffetti, *Il libro della beata Angela da Foligno*, Grottaferrata 1985.
[Todini, 1986] F. Todini, *Pittura del Duecento e del Trecento in Umbria e il cantiere di Assisi*, in *La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, vol. II, Milano 1986, pp. 400-413.
[Todini, 1989] F. Todini, *La Pittura Umbra dal Duecento al primo Cinquecento*, 2 voll., Milano 1989.
[Tognetti, 1967] G. Tognetti, *Sul moto dei Bianchi nel 1399*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", 68, 1967, pp. 205-343.
[Toscano, 1967] B. Toscano, *Unità di cultura nell'antica diocesi di Spoleto*, in *Omaggio a S.E. Ugo Poletti in occasione del suo ingresso nell'Archidiocesi*, Spoleto 1967, pp. 43-55.
[Toscano, 1983] B. Toscano, *Per uno studio dell'ambiente diocesano*, in *Il Ducato di Spoleto*, Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1983, pp. 319-333.
[Toscano, 1990] B. Toscano (a cura di), *Museo comunale di San Francesco a Montefalco*, Perugia 1990.
[Tosi, 1983] L. Tosi, *L'emigrazione italiana all'estero in età giolittiana. Il caso umbro*, Firenze 1983.
[Tosi, 1989] L. Tosi (a cura di), *La terra delle promesse. Immagini e documenti dell'emigrazione umbra all'estero*, catalogo della mostra internazionale, ottobre 1989-dicembre 1992, Milano 1989.
[Tosini, 1998] P. Tosini, *La loggia dei santi del Sancta Sanctorum: un episodio di pittura sistina*, in *Sancta Sanctorum*, Milano s.d., pp. 202-233.
[Tosti, 1996] M. Tosti, *Associazionismo cattolico e civiltà contadina in Umbria. Dall'Unità alla prima guerra mondiale*, Roma 1996.
[Tosti, 2002] M. Tosti, *Per una nuova storia dei santuari cristiani in Umbria*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002, pp. 311-327.
[Trapp, 1968] D. Trapp, *Documentazione ritiana antica*, IV voll., Cascia 1968.
[*Un uomo nuovo*, 1987] *Un uomo nuovo per un mondo più umano. Don Pietro Bonilli*, Atti del convegno di studi storici ecclesiastici, Spoleto 27-29 dicembre 1984, Spoleto 1987.
[Vaccaro, Riccardi, 1992] L. Vaccaro, F. Riccardi (a cura di), *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della controriforma*, Milano 1992.
[Valentini, Zucchetti, 1942] R. Valentini, G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942.
[Vasari, 1906] G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori scultori ed architettori*, ed. a cura di G. Milanesi, (1906).
[Vauchez, 1978] A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, tr. it., Milano 1978.
[Vauchez, 1981] A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'apres les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981.
[Vauchez, 1986] A. Vauchez, *Frères mineurs, érémitisme et sainteté laïque: Les vies des saints Maio († v. 1270), et Marzio (1301) de Gualdo Tadino*, in "Studi Medievali", 3, XXVII, I, 1986, pp. 353-381. riedito nel 1990, in *Ordini mendicanti*, pp. 274-305.
[Vauchez, 1989] A. Vauchez, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989.
[Vauchez, 1990] A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XIV secolo*, Milano 1990.
[Vauchez, 2000] A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, métodologiques, historiques et monographiques*, Roma 2000.
[Veneruso, 1997] D. Veneruso, *La santità di Rita da Cascia nella percezione e nella circolazione storica*, in P. Borzomati e A. Vincenti (a cura di), *La devozione a S. Rita da Cascia in Italia*, Cascia 1997, pp. 15-20.
[Veronica Giuliani] Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto, ossia diario di s. Veronica Giuliani religiosa clarissa cappuccina in Città di Castello*, pubblicato e corredato di note dal p. Pietro Pizzicaria, nuova edizione a cura di O. Fiorucci, I, Città di Castello 1969-VII, Santa Maria degli Angeli 1991.

[*Veronica Giuliani dottore della Chiesa*] *S. Veronica Giuliani dottore della Chiesa?*, Città di Castello 1979.
[Verucci, 1997] G. Verucci, *I simboli della cultura liberale laica e delle istituzioni civili*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino 1997, pp. 235-245.
[Verucci, 1999] G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Roma-Bari 1999.
[*Vie dei pellegrini*, 1999] M. Bartoli, G. Bonifazi, S. Sensi, A. Tosti (a cura di), *Le vie dei pellegrini… itinerari dello spirito - itinerari dell'arte nell'archidiocesi di Spoleto-Norcia*, presentazione di S.E. Monsignor R. Fontana, Perugia 1999.
[*Vita e spiritualità della b. Angela*, 1987] C. Schmitt (a cura di),*Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*, Atti del I convegno di studi per il VII centenario della conversione della Beata Angela da Foligno (1285-95), Foligno 11-14 dicembre 1985, Perugia 1987.
[*Vita Hilarionis*] *Vita Hilarionis*, in C. Mohrmann (a cura di), *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, J.W. Smit, Milano 1975, pp. 72-143.
[Vitale, 1645] S. Vitale, *Paradisus Seraphicus Portiuncula sacra*, Milano 1645.
[Wadding, *Annales*] L. Wadding, *Annales Minorum*, 3ª ed., 28 voll., Quaracchi 1931 sgg.
[Weber, 1989] E. Weber, *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale, 1870-1914*, Bologna 1989.
[Zampetti, 1957] P. Zampetti, *Il santuario di Macereto e altri edifici del sec. XVI*, Urbino 1957.
[Zanelli, 1850] D. Zanelli, *Sulla venturosa invenzione del corpo di S. Chiara di Assisi nel settembre del 1850, relazione storica*, Assisi [1850].
[Zanzotti, 1999] G.P. Zanzotti, *Flaminia, un museo all'aperto*, schede storico-archeologiche di R. Nini, Arrone 1999.

Indice dei nomi

Indice dei luoghi

Indice

Referenze fotografiche

Campagna fotografica di Paolo Ficola,
Ars Color, Perugia

Coo.be.c., Spoleto, 60, 61, 218-219, 220-221, 222
Stefan Diller - www.assisi.de 2002, 70, 71
Carlo Fiorucci, Perugia, 200, 202
Corrado Fratini, Orvieto, 194, 196, 201, 205-207, 209, 213, 215, 216, 229, 230
Monastero di Santa Chiara della Croce, Montefalco, 86, 87, 89, 90
Quattroemme, Giovanni Aglietti, Perugia, 40, 43, 44, 101, 102, 107, 110, 134, 135, 227
Santuario di Santa Maria del Soccorso, Rigali, 176
Mario Sensi, Spello, 17, 109, 130, 172
Bernardino Sperandio, Trevi, 104, 108, 228
Studio Fotografico Ballini, Città di Castello, 54
Una storia, un restauro, Norcia, 36, 37

Finito di stampare nel mese di dicembre 2002
da Litoart, Città di Castello
per conto di Quattroemme Editore, Perugia